M. I. Finley

los griegos de la antigüedad

nueva colección labor

Traducción de
J. M. García de la Mora

Prólogo de
José Alsina

29 figuras

Primera edición: 1966
Segunda edición: 1967
Tercera edición: 1970
Cuarta edición: 1973
Quinta edición: 1975

62186

Título de la obra original
The Ancient Greeks
Editada por Chatto & Windus, Londres
© Editorial Labor, S. A. Calabria, 235-239. Barcelona-15 1966
Depósito legal: B. 37.702 - 1975. Printed in Spain
I.S.B.N.: 84-335-9363-3
Imprenta Juvenil, S. A. Maracaibo, 11. Barcelona-16.

Prólogo

«Que cada cual sea a su manera griego, pero que lo sea»: este aforismo de Goethe, escrito en uno de los momentos más radiantes de la cultura europea, no ha perdido, hoy en día, ni un ápice de su profunda significación. En Grecia se echaron los cimientos de la cultura europea y todo intento por ser «hombre» debe inspirarse, necesariamente, en la concepción griega de la «humanidad», aunque no reparemos en ello...

Tres son —es el gran descubrimiento de Dilthey— los fermentos constitutivos de lo «europeo»: la concepción del mundo como un «cosmos» racional y ordenado, plástico, con el hombre en su centro —es la herencia griega—; la grandiosa concepción del Derecho romano —«la razón escrita», según ha sido definido—; y la decisiva aportación del Cristianismo que, a su vez, recoge la herencia greco-romana, dándole un nuevo sentido. De esos tres grandes factores de la realidad espiritual que llamamos Europa, el libro que ahora presentamos se ocupa de la herencia griega. No se trata, y conviene advertirlo de antemano, de una interpretación teórica del mundo helénico. El autor se propone una meta menos ambiciosa, pero no menos útil. Realizar un estudio del «sentido integral» del mensaje del mundo helénico, ensayar una interpretación de lo griego como concepción del mundo y de la vida es tarea realmente ambiciosa, pero difícil de abarcar en unas pocas páginas. Por otra parte, contamos ya en España con valiosas traducciones de libros de este tipo, que se proponen enfrentarse con el mundo griego e interpretarlo de raíz. De entre esos libros, acaso la Paideia *de Werner Jaeger sea el más significativo, aunque exis-*

ten otros no menos interesantes, si bien acaso menos originales: la Historia del espíritu griego *de W. Nestle,* Los griegos y lo Irracional *del profesor Dodds y, muy recientemente,* Las fuentes del pensamiento europeo *de Bruno Snell. Y sin embargo, apenas contamos con libros que se propongan hacer un sencillo balance de lo que ha sido el mundo griego en un plano puramente histórico. Es por ello que un libro como el del profesor Finley debe ser acogido con gozo. En él encontrará el lector los datos más esenciales para formarse una idea del marco histórico y social en el que se ha formado el mundo griego y en el que floreció la cultura helénica. El lector interesado, sea historiador o filósofo, sociólogo o, simplemente, un hombre de cultura, podrá hallar en esta obra todo cuanto es imprescindible para tener una noción básica de lo que ha representado el grandioso fenómeno que es la civilización griega: su historia, su literatura, su pensamiento, su ciencia, su arte...*

Asistimos, hoy por hoy —y contra lo que podría suponerse en una consideración superficial— a un renovado interés por todo cuanto hace referencia al mundo clásico. Y no sólo en el aspecto literario. Las obras más significativas de la literatura contemporánea se nutren de un contacto íntimo con los grandes escritores griegos. El fenómeno es sobre todo visible en el campo de la tragedia. Aparte que la humanidad contemporánea está más preparada que otras generaciones anteriores para comprender en toda su irracional grandeza la fuerza de la tragedia, el hecho de que hayan sido los griegos los primeros en plasmar en su maravilloso teatro las primigenias vivencias de lo trágico los acerca maravillosamente a nuestra visión del mundo, y espíritus como Anouilh, Sartre, Eliot, O'Neil son ejemplo bien patente de eso que, con gran acierto, ha sido calificado por el profesor Schadewalt de «nostalgia por el mundo griego». Una nostalgia, sin embargo, muy distinta de la que podía invadir a hombres como Hölderlin o Schiller o Chateaubriand. El libro de Luis Díez del Corral La función del mito clásico en la literatura contemporánea *es uno de los documentos más impresionantes para corroborar nuestra afirmación.*

Pero no es sólo la literatura la que demuestra ese interés renovado por lo griego. En el campo de la Historia, Toynbee no se ha cansado de pregonar el carácter paradigmático que la historia greco-romana posee para la perfecta intelección de la historia universal; en Filosofía, el hombre más representativo, Heidegger, se nutre de la savia helénica en una medida acaso mayor de la que él mismo confiesa —y confiesa deberle mucho a la Hélade...—. Y en cuanto pasamos al mundo de la ciencia, la Medicina está demos-

trando un nuevo e inusitado interés por el método y la ética hipocráticos. Se ha celebrado incluso, hace poco, un congreso internacional de Medicina hipocrática...

El mundo griego —¿qué duda cabe?— continúa interesando a los hombres de hoy. Continúa siendo una de las fuentes inagotables de nuestra vida espiritual. Por ello libros como el del profesor Finley, que nos pone en un vivo contacto con lo más genuino de ese helenismo, son altamente recomendables. Que cumpla el cometido que esperamos de él.

JOSÉ ALSINA
Catedrático de Filología griega
de la Universidad de Barcelona

Índice de materias

Prólogo 5
Prefacio 11

1

¿Quiénes eran los griegos? 13

2

La Edad Oscura y los poetas homéricos 19

1. Períodos de la historia griega 29

3

La Grecia arcaica 31

1. La colonización 37
2. Tiranos y legisladores 41
3. La comunidad, la religión y el panhelenismo 48

4

La ciudad-estado clásica 55

La guerra y el imperio 61
Atenas 72
Esparta 83
La decadencia de la «polis» 88

5

La literatura 95

La poesía 98
La tragedia 101
La comedia 108
La prosa 112

6

La ciencia, la filosofía y la moral popular 119

La ciencia 122
La filosofía y la política 129
Actitudes y moral populares 136

7

Las artes visuales 155

La arquitectura y la urbanística 162
La escultura 168
La pintura 178

8

La época helenística 181

Las ciudades griegas y los monarcas absolutos 183
Los griegos y los romanos 188

Notas a las figuras 191
Índice de nombres 193

Lo primero que se ha de decir al poner prefacio a un libro como éste es de qué trata y de qué no. Mi propósito no ha sido escribir un libro de narraciones, ni tampoco un tratado. Más bien he pretendido exponer, y dentro de lo posible explicar, cómo se fue desarrollando la civilización griega en sus diversos aspectos y cuáles fueron sus puntos fuertes y sus debilidades en lo material, lo social, lo político y lo cultural. Las insistencias, y también las omisiones, deberán interpretarse como un reflejo de mi propia opinión acerca de qué es lo más interesante y de mayor importancia en la historia griega; con una excepción en la que tengo que hacer hincapié: dentro de límites tan restringidos, no he intentado resolver problemas técnicos, ya sean de poesía, de arte, de filosofía o de ciencia. Lo que aquí presento es un análisis personal, no un sumario ni menos una especie de común denominador de los pareceres mantenidos por otros historiadores. Confío en no haberme equivocado al distinguir entre un hecho generalmente aceptado y una inferencia, una conclusión o una interpretación hechas por mí. He procurado indicar en líneas generales la naturaleza de cada evidencia, y he añadido como apéndice una bibliografía lo bastante amplia como para que quien lo desee pueda documentarse a fondo respecto a las diferentes interpretaciones y estudiar con detalle cualquier asunto o período concreto.

Debo advertir asimismo que la civilización griega posterior a Alejandro Magno (la llamada Edad helenística) la he tratado casi a modo de epílogo, y que de los griegos sometidos ya a Roma apenas me he ocupado nada. Por esta razón no he creído necesario

poner la indicación «a. J. C.» detrás de las fechas, salvo en algunos pocos casos en los que, de no ponerla, podría haberse seguido confusión.

Quedo profundamente agradecido a Mr. G. S. Kirk y al profesor A. Andrewes, quienes han leído el manuscrito y han discutido conmigo numerosos puntos; al profesor R. M. Cook, especialmente por su ayuda para el capítulo 7; a Mr. Michael Ayrton, Mr. Willard Hutcheon, profesor A. H. M. Jones, doctor W. H. Plommer, Mr. J. G. Pollard y profesor Martin Robertson por sus sugerencias y observaciones; a Mr. Roger Toulmin que, a comienzos de 1961, presentó en la cadena de la B. B. C. los seriales sobre los griegos, para los que escribí yo los guiones que fueron el núcleo germinal de este libro; y a mi esposa, que no sólo ha leído el manuscrito definitivo sino que alentó todos sus estadios preliminares.

M. I. F.

27 de mayo de 1962.

1

¿Quiénes eran los griegos?

El pueblo de habla griega, emigrando hacia el sur, allá por los albores del segundo milenio antes de Cristo, casi seguramente con anterioridad al año 1900 [1], entró en la península que andando el tiempo habría de llamarse Grecia. Fuese cual fuere el nivel de su cultura cuando sus gentes realizaron esta entrada, lo cierto es que, a partir de entonces, contribuyeron a configurar la técnicamente avanzada civilización del período de la Edad del Bronce que se suele denominar Micénico (1400-1200) y que tuvo sus centros principales en el Peloponeso —la parte sur de la Grecia continental— en sitios como Micenas, Argos y Pilos. El reciente desciframiento de su escritura silábica —conocida por el nombre de «Lineal B» (fig. 1)— ha puesto en claro que, al menos en los palacios, su lengua era una forma arcaica del griego. Ha sido éste un descubrimiento asombroso; pero sus implicaciones pueden fácilmente exagerarse.

La zona sur de los Balcanes había pasado por una larga Edad de Piedra y una también larga Edad del Bronce para cuando los griegos aparecieron en escena. Lo que a su llegada sucediese nos es desconocido; sólo quedan escasos vestigios materiales, y éstos no permiten atribuir a aquellos emigrantes ningún repentino destello innovador. Al contrario, habían de transcurrir largos siglos antes de que tuviese lugar el brillante período micénico, y es imposible discernir cuál fue la aportación de los «griegos» a aquel

[1] Salvo indicación expresa en contra, todas las fechas que aparezcan en este libro deberá entenderse que son «a. J. C.», es decir, antes de Jesucristo.

esplendor y cuál la de los «pregriegos», así como es inútil tratar de clasificar los elementos genéticos en aquella mezcolanza biológica que componía su población. Entonces, más que en ningún otro tiempo o lugar históricos, eran complicadísimos los nexos entre raza, lengua y cultura.

Alrededor del 1200 la civilización micénica tuvo un final muy brusco, atribuido por la mayoría de los historiadores a una nueva inmigración griega: la de los dorios. Los cuatrocientos años siguientes fueron una Edad Oscura... para nosotros, por lo poco que sabemos (y podemos saber) de ella. Es tentador también imaginársela «oscura» a la manera en que el Medievo suele ser conocido como Edad Tenebrosa; durante ella desapareció el arte de la escritura, sucumbieron los centros del poder, menudearon las guerras; tribus y otros grupos menores emigraron al interior de Grecia y hacia el Este, atravesando el mar Egeo en dirección al Asia Menor; y todas las cosas, tanto en el nivel de lo material como en el de lo cultural, eran muy pobres si se las compara con las de la civilización micénica. Sin embargo, a pesar de todo esto, no se dio precisamente una decadencia, un declinar, pues fue durante aquella Edad Oscura, por un proceso que sólo vagamente podemos vislumbrar en los hallazgos arqueológicos y en los mitos que referían los griegos posteriores, cuando ocurrió una importante revolución técnica —el uso del hierro— y nació la sociedad griega. El viejo mundo micénico, por más que en sus palacios se hablase griego, tenía estrechos vínculos de parentesco con los Estados fuertemente centralizados y burocráticos que ocupaban entonces las regiones algo más hacia el Este, el norte de Siria y la Mesopotamia. El nuevo mundo en formación, el mundo griego común, pero éstos no pasaron de rasgos esporádicos dentro de de la historia, era (y siguió siendo) completamente distinto en los aspectos económicos, políticos y culturales. No dejó de mostrar, por supuesto, ciertas continuidades con respecto a su fondo étnico, pero éstas no pasaron de rasgos esporádicos dentro de un contexto nuevo e irreconocible. Se conservó lo fundamental de las habilidades técnicas y de los conocimientos anteriores en agricultura, cerámica y metalurgia, y la lengua griega sobrevivió a la transformación social, lo mismo que ha ido sobreviviendo a todos los cambios siguientes hasta el día de hoy.

Los griegos nunca se llamaron a sí mismos, en su propio idioma, «griegos»; esta denominación proviene del término con que los romanos les designaron: *graeci*. En la época micénica (a juzgar por los monumentos hititas contemporáneos) parece que eran co-

1. Reproducción de una tablilla de Cnossos con los signos de escritura conocidos con el nombre de «Lineal B»

nocidos por el nombre de aqueos, uno de los varios nombres que se les da aún en los poemas homéricos, la más antigua literatura griega que se ha conservado.

Durante el transcurso de la Edad Oscura, o quizás al acabar ya, el término «helenos» reemplazó constantemente a todos los demás, y «Hélade» pasó a ser el nombre colectivo que se aplicaba al conjunto de los griegos. Hoy día Hélade es el nombre de un país, como Francia o Italia. En cambio, en la antigüedad, no había nada parecido a esto, nada a lo cual los helenos pudiesen referirse como a «nuestro país». Para ellos la Hélade era esencialmente una abstracción, igual que en la Edad Media la cristiandad, o «el mundo árabe» en nuestros tiempos, pues los griegos antiguos nunca estuvieron todos unidos política y territorialmente.

La Hélade se extendió por un área enorme, que abarcaba, hacia el este, el litoral del mar Negro, las zonas costeras del Asia Menor y las islas del mar Egeo, la Grecia continental en el centro, y, hacia el oeste, la Italia del Sur y la mayor parte de Sicilia, con-

tinuándose luego por las dos riberas del Mediterráneo hasta Cirene, en Libia, y hasta Marsella y algunas localidades costeras de España. A grandes líneas esta área venía a formar como una gran elipse cuyo eje mayor era la longitud del Mediterráneo, con el mar Negro como prolongación; una elipse muy aplastada, puesto que la civilización griega se desarrolló y floreció al borde del mar y no tierra adentro. Ninguna de sus ciudades principales ejerció un influjo de más de veinte o veinticinco millas de alcance hacia el interior de los países en que se hallaban enclavadas. Más allá de este delgado cinturón, todo se consideraba periférico: terrenos de los que sacar alimentos, metales y esclavos, regiones por recorrer en busca de botín, o aptas para colocar las manufacturas griegas, pero no para ser habitadas por griegos, si esto podía evitarse.

Todos aquellos griegos tan diseminados por lejanos confines tenían conciencia de pertenecer a una cultura común: «siendo nosotros de la misma raza y de igual idioma, comunes los altares y los ritos de nuestros dioses, semejantes nuestras costumbres», decía Herodoto (VIII, 144). En la península que constituye la Grecia continental y en las islas del Egeo, el mundo por ellos habitado se había hecho en realidad enteramente griego, a excepción de los esclavos y de los viajeros, que eran o se les reputaba extranjeros, y de otras singularidades circunstanciales como la del estrato aborigen de la población de la isla de Samotracia. En otras partes las comunidades griegas existían entre otros pueblos, mezcladas con ellos y por ellos rodeadas. Allí donde los nativos eran más primitivos, como ocurría con los escitas al sur de la actual Rusia, o con los tracios al norte del Egeo, o con los sículos y sicanios en Sicilia, los griegos tendían a dominarlos económica y culturalmente y, a veces, políticamente. Cuando, por el contrario, se habían establecido en el territorio de algún pueblo bien organizado y de cultura bastante desarrollada, especialmente en el imperio persa, tenían que aceptar verse sometidos a su dominación. Pero aun en tales casos consiguieron mantener un grado considerable de autonomía, viviendo un género de vida totalmente griego y conservando la conciencia de ser helenos.

Claro está que la comunidad de civilización nunca significó identidad absoluta. Existieron diferencias en los dialectos, en la organización política, en las prácticas del culto y, con frecuencia, en la moral y en las maneras de valorar las cosas, diferencias más agudas en las zonas periféricas, pero en modo alguno ausentes incluso en el centro mismo. Sin embargo, a los propios ojos de

los griegos, las diferencias eran pequeñas en comparación con los elementos comunes, de los cuales fueron tan conscientes. Por ejemplo, aunque su lengua tuviese variedades dialectales, un griego de cualquier parte era mejor entendido, en otra cualquiera, que un napolitano o un siciliano inculto lo es hoy en Venecia. Todos usaban el mismo alfabeto, adaptado (allá por el año 800) de una antigua invención de los fenicios, sistema en el que los signos representaban, más que sílabas, los sonidos más simples del lenguaje, con lo que se posibilitaba una escritura completamente distinta de la «Lineal B» y se tenía un instrumento de expresión muy superior a aquél (fig. 1). Y a todos los demás hombres, a cuantos no tenían el griego como lengua materna, les agrupaban bajo la categoría única de «bárbaros», es decir, seres cuyo hablar era ininteligible y sonaba algo así como «bar..., bar..., bar...». Los bárbaros no sólo eran incomprensibles, sino también —muchos griegos llegaron a creerlo— de naturaleza inferior. Y esto lo pensaban indiscriminadamente: tanto de los egipcios y de los persas, de refinada civilización, como de los escitas y los tracios.

2

La Edad Oscura y los poetas homéricos

Probablemente la Edad Oscura fue una época de analfabetismo, y también en otros aspectos se retrocedió; pero no dejó de haber vida cultural. El desarrollo de la cerámica fina con dibujos geométricos (figs. 2 y 29) es un ejemplo; otro, los poemas homéricos. Ambas realidades dejan al historiador en un plano de incertidumbre cuando trata de reconstruir unos cuatrocientos años de historia, los siglos en que se fue formando la civilización griega histórica, para lo cual sólo cuenta con algunos restos materiales, dos largos poemas y los tardíos e inverificables mitos y tradiciones de los griegos.

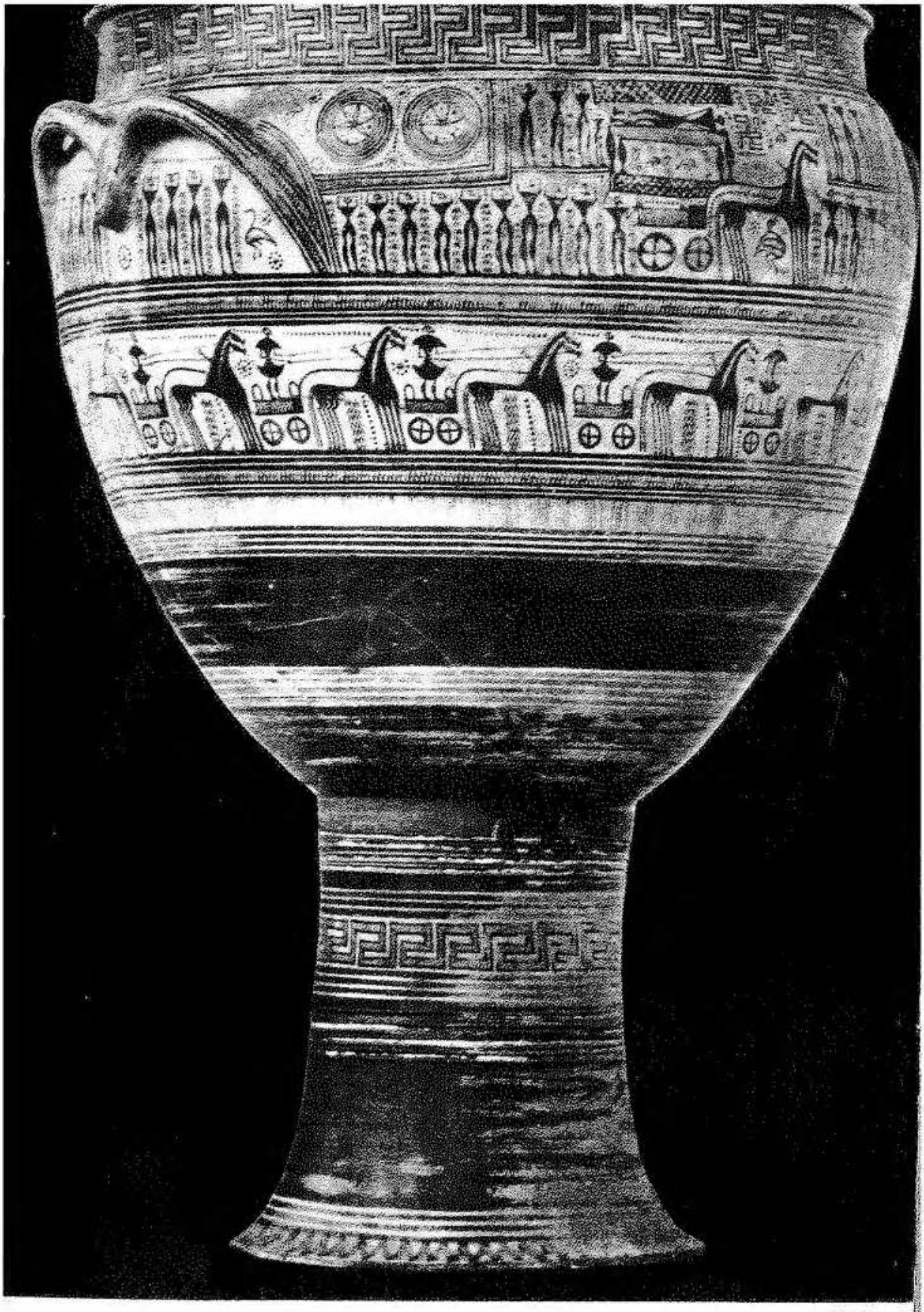
Los griegos, con pocas excepciones, consideraban que la *Ilíada* y la *Odisea* eran obra de un solo poeta: Homero. Nadie sabía a ciencia cierta cuándo o dónde vivió tal vate (pero la isla de Quíos fue la que con más éxito reclamaba los honores de haber sido su cuna).

Los eruditos modernos sostienen encontradas opiniones respecto a si los dos poemas fueron o no compuestos por un mismo poeta, y discuten también la fecha de su composición. En lo que sí se está hoy, por fin, de acuerdo, es en que el autor o los autores no hicieron su labor como los poetas épicos posteriores, digamos como un Virgilio, un Dante o un Milton. Tras la *Ilíada* y la *Odisea*, sustentándolas como una urdimbre, yacen siglos de poesía oral, compuesta, recitada y transmitida por rapsodas profesionales sin la ayuda de una sola palabra escrita. Mientras que Virgilio pudo decidir con un acto de su voluntad el valerse de las hazañas de Eneas para convertirlas en el asunto de un largo poema épico, y

esto lo pudo hacer manejando un lenguaje y adoptando unas ideas y una disposición tan sabios, eruditos y complicados como mejor le pareciese, el aedo o rapsoda primitivo no tenía esta libertad de elección. Su cometido era, en parte, cuestión de mera técnica, dentro de los severos límites impuestos por la composición oral; pero dependía igualmente de un convencionalismo social: tanto los temas como la manera de componer eran cosa prefijada. El lenguaje era rico, estilizado y artificial, admirablemente idóneo para las necesidades de la composición oral. Los temas eran los de un «heroico» pretérito, que lo mismo los cantores que sus oyentes creían real y narrado por el poeta más bien que inventado o creado por él. «Pues tú cantas verídicamente, a fe mía, el sino de los aqueos...», «como si te hubieses hallado allí en persona o se lo hubieras oído referir a alguno de ellos», le dice Odiseo al aedo Demódoco en la *Odisea* (VIII, 489-91).

El retorno de la escritura a Grecia bajo la forma maravillosamente flexible del alfabeto fonético vino a cambiar por entonces el cuadro de manera radical. En adelante fue posible dar expresión permanente y recoger en largos rollos la poesía que durante los siglos de ignorancia de las letras había ido evolucionando. No es de extrañar que fuesen pocos los poetas que hicieron tal esfuerzo. Lo notable es que entre su corto número se haya de contar al hombre o a los hombres que produjeron dos de los más extraordinarios poemas de la literatura mundial. Aunque hoy no podemos comparar la *Ilíada* y la *Odisea* con los demás poemas heroicos que se escribieron a finales de la Edad Oscura, pues, salvo estos dos, los demás fueron desapareciendo con el grueso de la literatura griega en general, no obstante, el juicio de los críticos antiguos fue virtualmente unánime en cuanto a reputar aquellas obras hoy perdidas como muy inferiores a los dos poemas que han llegado hasta nosotros.

En la Grecia de la Edad Oscura estuvieron en boga numerosos temas heroicos, pero el más grandioso de ellos fue el de la invasión en masa y la destrucción de Troya, llevadas a cabo por una coalición de la Grecia continental, y el regreso de los héroes a sus hogares; todo ello entreverado con muchos episodios menores relativos a las vidas de los héroes mismos y a las actividades que, dirigiendo a los mortales, desempeñaban los dioses en el Olimpo. Al concluir la Edad Oscura, el cúmulo de estas incidencias era enorme, y la libertad de elección del poeta podía ejercitarse en seleccionarlas y combinarlas. Así, tan largas como son la *Ilíada* y la *Odisea* (unos 17 000 y unos 13 000 versos respectivamente), llenan



2. Vaso funerario monumental de estilo geométrico (Museo Metropolitano de Nueva York)

sin embargo nada más que una fracción del campo de su temática; la primera se concentra en unos cuantos días de los diez años que duró el sitio de Troya y termina con la muerte de Héctor (sin proseguir hasta la toma de la ciudad); la segunda se ocupa de los diez años de errabundeo de un solo héroe, Ulises, en su regreso desde Troya hasta su hogar de Itaca.

Los arqueólogos han hecho patente que Troya fue destruida en realidad a mediados del siglo decimotercio, como algunos historiadores griegos lo habían conjeturado más tarde, y que muchos de los lugares relacionados con los héroes homéricos fueron realmente centros de importancia en la civilización micénica. En los poemas se conservó, pues, algo del genuino núcleo de la historia, igual que sobreviven jirones del pasado en otros ejemplares de poesía heroica, como en la medieval *Canción de Roldán* francesa o en los breves cantos rusos que versan sobre el príncipe Vladimiro de Kiev. Pero lo que de aquel espíritu quedó no es mucho, y aun esto suele estar alterado. Imperceptiblemente, y en el mejor de los casos sólo a medias de un modo consciente, los relatos iban siendo transformados a medida que pasaban de cantor a cantor y según iban quedando más lejos en el tiempo los hechos y los ambientes que en ellos se «narraban», hasta hacerse cada vez más incomprensibles para el aedo y para sus auditorios. Puede decirse que los poetas trataban de hacer simultáneamente dos cosas contradictorias: por una parte pretendían retener una imagen de un pasado muerto y, por otra, deseaban ser entendidos y creídos. Así, por ejemplo, describían magníficos palacios que jamás habían visto y que cada día eran más escasos e iban en decadencia, como los palacios micénicos (o para el caso, cualesquiera otros, pues su propio mundo no construyó palacios); o se las ingeniaban para describir el uso de carros de combate, práctica no continuada por entonces y de la que no podían tener mucha idea; o describían las armas de bronce de los micénicos, pero no podían evitar que se les colase de rondón el hierro, porque las armas se hacían ya de este metal y no de aquél.

Semejantes anacronismos conturban al historiador, pero ni los rapsodas ni sus oyentes eran historiadores. Si se buscan paralelos, piénsese en las piezas históricas de Shakespeare o en las pinturas renacentistas de escenas de la historia y la mitología griegas, o en las ilustraciones bíblicas de cualquier período; aparecen plagadas de impropiedades e inexactitudes, pero nadie se preocupa por ello.

Lo único que no se habría tolerado en la poesía heroica griega

sería que se hubiesen introducido en la narración sucesos conocidos como posteriores a la edad «heroica»; por ejemplo, la llegada de los dorios. Su ausencia del cuerpo de los poemas constituía, por así decirlo, la prueba de que los poetas estaban relatando con fidelidad las historias antiguas. Para los restantes —instituciones sociales, actitudes e ideas, códigos de conducta— no podía haber control de los errores, por la sencilla razón de que ninguna de estas cosas se conservaba por escrito. Tampoco ha de subrayarse demasiado este aspecto. Transcurrida una centuria, habría sido literalmente imposible plantear ninguna cuestión acerca de los poderes de Agamenón, la grandeza de su ejército o los detalles de las batallas. Los poemas, tal y como eran recitados, eran a la vez la verdad misma y la evidenciación de su propia veracidad.

La sociedad que se desenvuelve en la *Ilíada* y la *Odisea* es una sociedad de reyes y de nobles, que poseían mucha tierra y muchos rebaños y llevaban una vida de esplendor y de lucha. La mansión del rey era el centro de la actividad y del poder. El rey era juez, legislador y caudillo guerrero; no estaba sujeto a ninguna censura formal y sólo dependía de la sanción de su valentía, su riqueza y sus relaciones.

Un rey débil no podía superar durante largo tiempo la oposición de poderosos rivales o de enemigos extranjeros. No contaba entonces la monarquía con un «estado» o una «comunidad» que la resguardase de hecho y la apoyara por ley o por tradición. Sin que, por eso, fuese aquél un mundo salvaje: había ceremonias, rituales y convencionalismos a los que los hombres ajustaban sus vidas. Lo que faltaba era una sanción social lo bastante fuerte como para contrarrestar y vencer a la mayor de todas las sanciones, la del poder efectivo. Mientras Odiseo estuvo ausente, los nobles de Itaca se portaron muy mal con respecto a la familia y las posesiones de su señor, a la vez que intrigaban para ver quién lograba hacerse con el poder. Unos pocos, como el anciano Méntor, protestaron; pero sus palabras no tuvieron peso, y el poeta todo lo más dice: ¿Cómo podrían tenerlo?

El pueblo de Itaca permaneció silencioso. Por cierto que la población, al contrario de lo que sucede con los nobles héroes, aparece en ambos poemas como una confusa masa cuya condición exacta no se explicita lo más mínimo. A algunos se les da el nombre de esclavos, sobre todo a las cautivas, pero no se ve que se hallen en peor situación que los demás. Unos cuantos artesanos —los herreros, los carpinteros, los heraldos y los médicos— parecen gozar de superior consideración.

En cuanto al resto, trabajan en el campo y en los palacios (pero no ejercen el comercio, pues este se deja para los extranjeros, especialmente para los fenicios, o para los jefes de clan en persona); participan en las operaciones bélicas e incluso en la gran expedición contra Troya, pero no parece que lleguen a ser guerreros efectivos, ya que las batallas se reducen a combates singulares entre los nobles de uno y otro bando que llevan pesadas armas. Hasta se reúnen ocasionalmente en las asambleas las gentes del pueblo, pero es probable que sin voz ni voto cuando llega el momento de tomar una decisión. Una sola vez se permite un individuo del pueblo salirse de tono opinando, y es en el famoso pasaje de la *Ilíada* en que Tersites propone que se desista de asediar a Troya. Inmediatamente Ulises le propina un buen vapuleo con su cetro, midiéndole las espaldas y los hombros, con lo que pone rápido fin á aquella aislada violación de las maneras establecidas.

Comparada con la realidad del mundo del siglo XIII, con el mundo micénico, toda esta actividad resulta de unas proporciones demasiado pequeñas y torpemente concebida. La moderna arqueología y el desciframiento de las tablillas escritas en «Lineal B» lo han puesto en claro. Los griegos mismos ignoraron que existiese una escritura «Lineal B» y tenían escasísimas nociones de arqueología, y lo que de las ruinas no podían aprovechar, sino sólo verlo, generalmente lo menospreciaban. Los que vivieron después de la Edad Oscura parece, al menos, que no cayeron en la cuenta, por ejemplo, de que había existido anteriormente una Edad del Bronce durante la cual no se conocía el hierro (Herodoto pensaba que las pirámides mismas habían sido construidas con instrumentos de hierro); o —bajando más al fondo de la Edad Oscura— no advirtieron tampoco que la cerámica con motivos geométricos era un producto típicamente griego y no obra de bárbaros. En resumen, los griegos posteriores no conservaron memoria alguna de una civilización micénica cualitativamente distinta de la suya propia y separada de ésta por el hiato de la Edad Oscura. Tenían a los legisladores de Micenas y Pilos por sus antepasados y predecesores sin solución de continuidad en cuanto a lo social y a la vida del espíritu, no precisamente en lo biológico. Y en esto se equivocaban.

Durante siglos lo único que de su pasado les interesó a los griegos fue el aspecto mítico. Es decir, se interesaron mucho por sucesos del pretérito singulares y aislados (que implicaban en general alguna participación directa de seres sobrenaturales), cada uno de los cuales «explicaba» o daba razón de una práctica co-

rriente en el culto, en las ceremonias o en las instituciones civiles; no trataron de relacionar ordenadamente los hechos del pasado disponiéndolos en un sistema según sus tiempos y lugares. Con posterioridad, algunos griegos alcanzaron un auténtico sentimiento de la historia (no antes del siglo V), pero entonces fue ya demasiado tarde. El pasado más remoto se había desvanecido sin dejar otro recuerdo que los pocos poemas que habían sido por fin fijados por escrito y una vasta y heterogénea masa de mitos transmitidos oralmente. En consecuencia, sus esfuerzos por reconstruir su propia historia primitiva posmicénica no pudieron menos de dar como resultado una pintura que no reflejaba ni con aproximación las vicisitudes, los hondos cambios de lugares y tiempos, lo masivo de las transformaciones que caracterizaron a los siglos de la Edad Oscura. Nosotros tenemos la ventaja de la arqueología moderna, que ha desenterrado los mundos perdidos de los hititas, los asirios y otros pueblos del Asia occidental. Sabemos qué ruina tan completa sufrió la sociedad micénica (por lo menos en sus estratos superiores); cómo Atenas fue un punto clave en la conservación y difusión de las técnicas de la cerámica; sabemos que las edificaciones monumentales desaparecieron todas y para un espacio de unos cuatrocientos años; que alrededor del año 1000 algunos reducidos grupos de hombres comenzaron a emigrar hacia el Este cruzando el Egeo para fijar en la costa minorasiática pequeños establecimientos agrícolas, no muy duraderos a veces, pero algunos de los cuales se convertirían con el tiempo en los centros de lo que con frecuencia se llama el Renacimiento jonio. Sabemos éstas y muchas cosas, muy pocas de las cuales fueron sabidas por los griegos mismos una vez hubo terminado la Edad Oscura.

Sería, no obstante, necio creer que está en nuestra mano o que lo estará nunca el escribir una *historia* de la Edad Oscura. La arqueología, la lingüística comparada, la mitología comparada, el testimonio de los documentos contemporáneos hallados en Siria y en Egipto, con todo y ser muy valiosos, se agotan en seguida por completo en cuanto a su capacidad ilustrativa. Nada puede suplir la inexistencia de una escritura griega en aquella época, de unos textos narrativos o religiosos o de asuntos de la admiración. Y dada esta carencia, nosotros, lo mismo que los griegos, hemos de acudir en busca de datos a la *Ilíada* y a la *Odisea*. Pero también en este campo, por sorprendente que pueda parecer, sabemos mucho más que los griegos, ya que no sólo contamos con las aportaciones de la filología moderna sino que en el siglo pasado

y en éste se ha conseguido estudiar en la práctica, al vivo, la técnica de la poemización oral de las gestas heroicas, principalmente entre los eslavos meridionales. Y se ha llegado a la conclusión bastante segura de que, si bien la narración no es historia —o micénica o griega— al contrario de lo que creían firmemente los griegos (pues ni siquiera los más escépticos de ellos pusieron nunca en duda lo sustancial de esto, sino que a lo sumo se rebelaron contra la imagen homérica de los dioses y contra otros aspectos parecidos de los poemas), sin embargo, tampoco son, ni la *Ilíada* ni la *Odisea*, meras ficciones poéticas. La sociedad en ellas retratada y las maneras de pensar allí reflejadas son históricas, cosa que añade una importante dimensión a los mudos restos materiales.

¿Historicidad en qué sentido? ¿A qué tiempos pertenecen? He aquí lo más peliagudo del asunto. La opinión moderna acerca de la fecha en que se terminó de componer los poemas (sin noticia aún, por aquel entonces, de las interpolaciones subsiguientes de las revisiones que sin duda se hicieron) se decide por situarla entre finales del siglo IX y comienzos del VII. Aun aceptando, si se acepta, una fecha anterior, es evidente que el mundo de los poemas no es el mundo en que vivió Homero. Por una razón: la de la excesiva uniformidad. Los aqueos de Homero son todos iguales entre sí, y cabe afirmar que son también idénticos a los troyanos, mientras que, en cambio, Tesalia (país natal de Aquiles), Creta y Atenas no eran todas ellas iguales en el siglo IX, diferían sus dialectos, y sus sociedades e instituciones políticas evolucionaban a ritmos distintos.

Otra razón más grave aún: es demasiado grande el salto desde la incipiente comunidad que describen los poemas hasta las comunidades ya lo suficientemente organizadas, superpobladas y técnicamente avanzadas, como para emprender la gran emigración griega, la dispersión que comenzó a mediados del siglo VIII. El hiato es igualmente excesivo entre los juegos organizados por Aquiles para el funeral de Patroclo, que ocupan gran parte del libro veintitrés de la *Ilíada*, y los juegos olímpicos. (Cuanto más tardía la fecha que se acepte para los poemas, mayores dificultades.)

Diríase, pues, que la deliberada arcaización que efectuaron los rapsodas tuviera su parte de éxito; aunque habían perdido virtualmente en el tiempo como para describir con alguna exactitud la época inicial más bien que la final de la Edad Oscura... dando siempre cabida a anacrónicos detalles, mezclando las reminiscencias micénicas con los rasgos contemporáneos.

Como cualquier autor de novelas históricas o cualquier historiador sabe, es más fácil pintar los exteriores de una edad pretérita que introducirse entre sus gentes, adentrándose en las formas de pensar y sentir propias de aquellos tiempos. Los rapsodas tenían una ventaja a este respecto en la gran provisión de «fórmulas» heredadas —frases hechas y versos tópicos— que constituían su utillaje profesional. Sin embargo, no podían *pensar* realmente en el pasado. Platón se quejaba en la *República* (606 E) de que hubiese griegos que creían que Homero «educó a la Hélade y... que un hombre debía regular su vida de acuerdo con este poeta». Pocas obras —y probablemente ninguna no divulgada por la escritura— han tenido nunca tanta autoridad sobre un pueblo y durante tantos siglos. El solo genio poético no da de sí para explicar el fenómeno, como tampoco basta, seguramente, la mera curiosidad acerca de una edad de oro. La clave hay que buscarla en otro terreno. Fue Homero (junto con otro poeta de inspiración muy diferente, Hesíodo) quien, según Herodoto (II, 53), «les fijó el primero a los griegos la genealogía de los dioses, les dio a éstos sus títulos, dividió entre ellos sus honores y funciones, y definió sus imágenes». Examinada a la ligera, esta observación parece una ingenuidad, ya que —cabe argüir— Zeus habría sido el señor del Olimpo aunque no hubiese existido Homero. Pero, como sucede a menudo con Herodoto, lo sutil y profundo está inmediatamente debajo de la superficie.

Se dice a veces que el antropomorfismo de los poemas homéricos es el más completo y extremado que se conoce en los anales de la historia; que nunca, antes o después, han sido los dioses tan semejantes a los hombres (aparte, claro está, de su imposibilidad de perecer); que es ésta una manera enormemente ingenua de ver la divinidad. Sin duda es así, pero es también algo distinto, algo quizá mucho más interesante y cargado de significación. ¡Qué paso tan audaz, después de todo, el del hombre que se atreve a subir a tanta altura como para poder convertirse en imagen de los dioses! Y ¿quién le dio a Homero (y a Hesíodo después de él) autoridad para intervenir en tan elevados asuntos? Lo que ellos hicieron, considerado tanto en la acción misma como en su sentido más hondo, supone una conciencia de su valor como humanos y una confianza en sí mismos sin precedentes y henchidas de ilimitadas posibilidades.

Por supuesto que un hombre solo, Homero, no llevó a cabo tamaña revolución intelectual; y no hay datos evidentes en ningún sentido por los que se pueda decidir si los aedos cayeron o no en

la cuenta alguna vez de que ellos estaban participando en la misma. Además, tampoco fue total la revolución. Los poemas homéricos patentizan una inconfundible repugnancia a los dioses-serpiente, a los ritos de la fertilidad, a las ceremonias orgiásticas, al aspecto delirante y frenético, dionisíaco o báquico de la religión, elementos todos muy antiguos y de profunda raigambre. Cosas así apenas se las deja aparecer en los poemas y, sin embargo, continuaron hondamente arraigadas y muy practicadas hasta el final de la civilización griega. Con todo, ya en la misma Edad Oscura, hubo quienes se resolvieron contra ellas y las rechazaron, no tanto por lo que tenían de rudeza y brutalidad (en la *Ilíada* y en la *Odisea* se encuentra bastante de ambas cosas) como por inadecuación intelectual y por debilidad e inferioridad humanas. Vino entonces otra «revolución»: el retorno a Grecia del arte de la escritura. Solamente una sociedad que sabe escribir, una sociedad que puede reunir, conservar y transmitir por este medio sus conocimientos, está capacitada para plantearse sistemáticamente preguntas acerca de sus creencias religiosas —o de cualquier otra clase—. El primer paso fue una teogonía. Aquí Herodoto es algo desorientador: Homero representa sólo los inicios, y la primera teogonía propiamente dicha debe atribuirse a Hesíodo, que pertenece al mundo ya del todo histórico de los griegos, mientras que Homero se detuvo en su umbral.

En conjunto la *Ilíada* y la *Odisea* ofrecen gran número de notables paradojas. Probablemente ninguna otra literatura se manifestó por primera vez en forma escrita con dos poemas tan geniales; y éstos no tuvieron dignos sucesores, puesto que la literatura realmente creadora se orientó en seguida a buscar formas y asuntos nuevos.

En aspectos muy significativos ambos poemas se refieren con bastante insistencia al pasado; pero al mismo tiempo señalan hacia adelante cada vez que tocan lo más sensible del corazón de la humanidad. Desde este punto de vista la expresión «Edad Oscura» no es muy apropiada que digamos (excepto para paliar nuestra ignorancia de lo que en aquellos tiempos sucedió). Desde el momento en que algunos griegos empezaron a abrigar pensamientos tales, y en especial desde que pudieron ponerlos por escrito, la prehistoria griega acabó del todo.

Se acepta hoy día una división convencional de la subsiguiente historia de los griegos antiguos en cierto número de períodos cuyos nombres no pasan de ser cual fórmulas abreviadas (que no han de entenderse a la letra, o, en todo caso, dándoles esta particular significación):

1. ARCAICO —del año 800 ó 750 al 500, en números redondos; es decir, desde los tiempos en que la geografía política de la península griega y de la línea costera ocupada por los griegos en el Asia Menor alcanzó una fijación razonable hasta la época iniciada por las guerras contra los persas.

2. CLÁSICO —los siglos V y IV: el período de las ciudades-estado independientes, y mirado en conjunto, el de los mayores logros culturales en toda la historia griega.

3. HELENÍSTICO —desde la época de Alejandro Magno hasta la conquista del Mediterráneo oriental por los romanos, siglos durante los cuales la civilización griega se difundió por el Este floreciendo en nuevos centros, tales como Alejandría y Antioquía, desde donde una aristocracia grecomacedonia gobernó, en régimen de monarquías absolutas, grandes territorios del Oriente próximo (como Siria y Egipto).

4. ROMANO —fechado convencionalmente con la derrota de las fuerzas de Antonio y Cleopatra por Augusto en la batalla de Accio (31 a. J.C.) como comienzo, aunque ya desde el siglo III antes J.C. habían venido siendo sometidas al poder romano muchas comunidades griegas, y pese al hecho de que la civilización de la parte oriental del Imperio romano siguió siendo helenística hasta el fin.

3

La Grecia arcaica

Casi hasta el final del período arcaico continúa siendo la poesía la única fuente escrita de información. Pero por entonces era la poesía fundamental coetánea y personal, aparte unas pocas obras que narraban, al antiguo estilo heroico, las leyendas tradicionales, enhebrando en ellas los familiares relatos de las acciones de los dioses. La poesía viva y lozana se salía rápida y con decisión de estos caminos tradicionales. Aun cuando abordase temas míticos, lo que en definitiva le interesaba era interpretar el presente. Así, la *Teogonía* de Hesíodo e incluso los mal llamados «Himnos homéricos» trataban de introducir algún orden en la caótica masa de los mitos —actitud y concepción ya de suyo notablemente nuevas— y por eso vincularon directa y sistemáticamente los mitos a los rituales y ceremoniales que regían sus propias vidas. No había aún ni filosofía ni teología, pero se estaba mucho más cerca de ambas que lo que lo estuvo la manera de pensar, intermitente y muchísimo más rudimentaria, reflejada en la *Ilíada* y la *Odisea.*

Hesíodo es similar a Homero en un aspecto: se le identifica también como autor de dos largos poemas escritos en forma y metro épicos (además de varios otros que hoy sólo conocemos fragmentariamente), y esta atribución a un solo vate es, sin ningún género de duda, correcta. Pero el paralelo termina del todo aquí, pudiendo añadirse no más que cierto parecido en el lenguaje empleado por los dos poetas. El Hesíodo que escribió *Los trabajos y los días* (y la opinión predominante sostiene que él escribió también la *Teogonía)* es alguien a quien podemos conocer en su

intimidad personal, pues nos refiere todo lo que atañe a sí mismo: su padre había venido del Asia Menor a Beocia como refugiado; allí se dedicó a explotar unas tierras como granjero y, cuando murió, sus bienes motivaron acerba disputa entre sus dos hijos.

Hesíodo era, a la vez, poeta y labrador, y el tema principal de *Los trabajos y los días,* obra que compuso, según parece, a finales del siglo VIII o comienzos del VII, lo constituye la vida cotidiana de un granjero: sus rutinarios quehaceres y preocupaciones, sus esclavos, jornaleros y animales de labranza o de engorde, su enojo contra los nobles y contra sus injusticias, de una parte; y, de otra, su ninguna afición al mar, su ojeriza contra las añagazas de los traficantes, sus minuciosos conocimientos técnicos en materia de agricultura así como de los numerosos ritos y tabúes que este arte obligaba a tener en cuenta y, en fin, su perpetuo temor a los desastres y a la pobreza. Nada podía ser más distinto de los poemas homéricos en asunto y orientación.

Algo parecido ocurre con la poesía lírica —género de literatura radicalmente nuevo— ya desde la temprana época de Arquíloco, gran bribón, merodeador y mercenario, natural de Paros, que vivió hacia mediados del siglo VII. Éste escribía acerca de sí mismo y de sus amigos y enemigos en un tono no solamente personal sino el más ajeno a lo heroico:

> *¡No quiero un general corpulento, ni uno que separe mucho*
> *[las piernas,*
> *o presuma de bucles y rizos, o se rasure lindamente la barba!*
> *Prefiero uno bajito y que, aunque tire a patiestevado,*
> *se mantenga sobre sus pies bien firme, lleno de coraje*[1].

Se acabó volver la vista atrás hacia un pasado de grandezas oscuramente percibido. Sustitúyelo un incesante interés por lo presente.

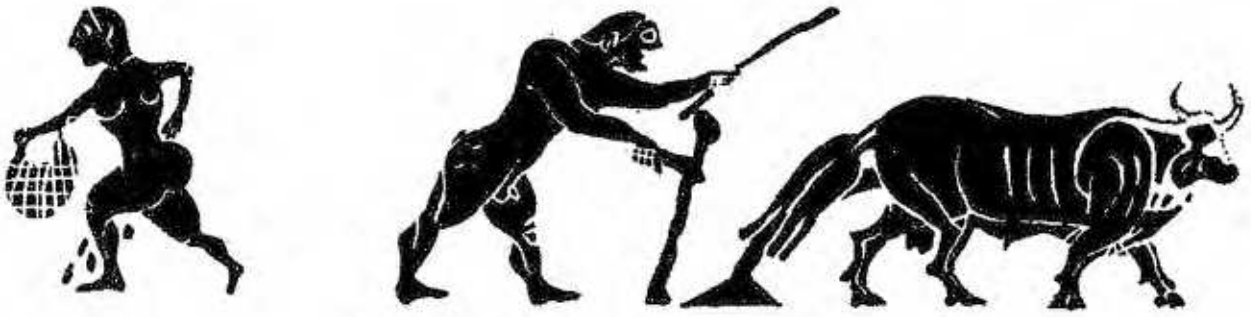
Los tres siglos que duró la Edad arcaica se caracterizaron por una enorme evolución llena de considerables diferencias, lo cual obliga a ser muy cautos y a aquilatar mucho cuando se haya de generalizar. Se comprende esto en seguida comparando, por ejemplo, los poemas de Arquíloco con los de Alceo, compuestos medio siglo después, o con los de los contemporáneos de Alceo, Safo y Solón. Las diferencias no estriban únicamente en la diversidad de temperamentos e intereses personales, sino también en que los tiempos y los lugares son otros, así en lo político como en lo social.

[1] Fragmento 58 en la edición de Bergk, *Poetae lyrici graeci.*

El historiador de los griegos deberá contar a partir de aquí con una evolución muy desigual, aun habiendo tantos elementos comunes.

En las zonas más avanzadas de la Grecia continental y de la costa del Asia Menor, lo mismo que en las islas del Egeo, había ya por entonces gran número de comunidades establecidas, en el sentido propio de este término; cosa que no se dio, por un lado, en el mundo de los poemas homéricos, pero que era aún rudimentaria e incompleta con respecto a la ciudad enteramente desarrollada, a la ciudad-estado que había de venir. Es significativo que, cuando se volvió a edificar en gran escala, surgiese lo primero el templo y, después, ciudades muradas, no el palacio. Aquellas comunidades arcaicas eran invariablemente pequeñas, de alrededor de los mil habitantes, e independientes (a menos que se las sometiera por conquista). La geografía explica en parte tal fragmentación. Casi todo el terreno es como una marquetería de montañas y exiguos llanos o valles que arrinconan a los pobladores y los aíslan unos de otros. La comunicación por tierra entre estos apartados rincones era en contados casos cómoda y, a menudo, casi imposible, especialmente si se habían de vencer resistencias. Resulta, por tanto, fácil de entender que, en el período que siguió a la ruina de la civilización micénica, cuando hubo tanto movimiento de invasores y de refugiados, los pequeños establecimientos aislados fuesen lo normal.

Pero la geografía no puede explicar ya la historia de lo que vino a continuación: por qué Atenas, por ejemplo, logró suprimir aquella tendencia dispersiva y reunió a la mayoría de los pobladores del Ática, distrito relativamente grande, concentrándolos en una ciudad-estado, mientras que, en cambio, Tebas fracasó en



3. Escena campesina de los años 750-550 antes de J. C. (dibujos de ánforas áticas, época de los relatos de Hesíodo)

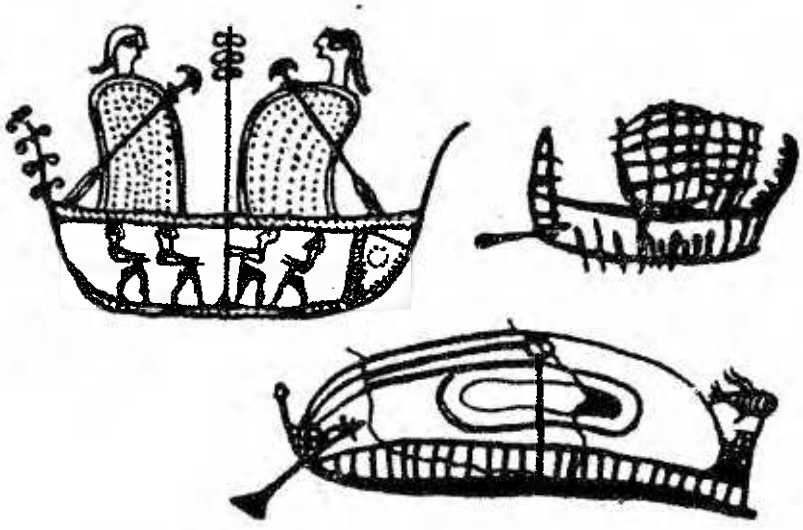
sus repetidos intentos de conseguir lo mismo en el vecino y no mucho mayor distrito de Beocia, por lo que allí perduraron doce ciudades-estado separadas; por qué una islita insignificante como Amorgos tuvo tres ciudades-estado distintas durante toda la edad clásica; o por qué, sobre todo, llevaron los griegos su modo de vivir en pequeñas comunidades a regiones como Sicilia y el sur de Italia, en las que la geografía y la propia preservación deberían haberles aconsejado una mayor unidad política. La tenacidad con que mantuvieron sus pequeñas comunidades independientes sólo se explica atribuyéndola a un hábito nacido de una honda e indestructible convicción acerca de cómo debía organizarse la vida en común. Cuando la dispersión griega por Oriente y Occidente llegó al máximo, el total de estas comunidades más o menos independientes era de unas mil quinientas.

El aspecto más llamativo de la desigualdad en el grado de desarrollo fue el de la urbanización. Desde el punto de vista del mero residir, el hombre del Mediterráneo parece haber preferido siempre agruparse en ciudades, villas o pueblos, con una ciudadela fortificada o un conjunto de palacios como centro, a desperdigar sus moradas por el campo en forma de alquerías. Desde el punto de vista de la comunidad, era necesario un centro donde construir los principales edificios cívicos y religiosos y en el que los ciudadanos pudiesen celebrar las convenientes asambleas (el ágora en su sentido original, mucho antes de que este término significara también «plaza» y «mercado»).

Generalmente había además una acrópolis, lugar elevado que servía de ciudadela defensiva. Fuera de esto, comienzan las variedades. Así, por ejemplo, en la antigua Esmirna, que fue uno de los primeros establecimientos griegos del Asia Menor, parece que todo se dispuso precipitadamente y de cualquier manera con tal de rodearse de unas murallas que permitieran vivir —necesidad obvia para un grupo escaso y débil que cruzó el Egeo allá por el año 1000 con ánimo de empezar una nueva vida en un mundo extraño y, sin duda, enemigo—. En cambio, los espartanos residían siempre en aldeas (o en acuartelamientos, los cuales no interesan para lo que aquí estamos tratando), y había además un tercer «tipo» en el que la población se hallaba dividida entre un sector urbano y otro rural. Estas diferencias no se debían, naturalmente, tan sólo al azar o al capricho, sino que eran reacciones frente a diversas circunstancias, internas y externas, de riqueza, poder y desarrollo económico. Las más evidentes de todas eran las diferencias económicas, como las que mediaban entre Corinto y

Mileto, por un lado, y Esparta o las comunidades de Elis o Arcadia, por otro. Si a los centros de la última los llamamos urbanos, es éste en esencia un título de cortesía, ya que toda su población vivía de la agricultura y de los tributos (provenientes o bien del guerrear o bien de las rentas de algún santuario), pero de nada más; mientras que las ciudades como las que hemos citado incluían en su seno a hombres cuyo género de vida consistía en el comercio y en la manufactura, por lo que económicamente estaban separados de la tierra. Cierto que eran una fracción menor de la población, pero el hecho de su existencia daba un sentido nuevo a la comunidad y a su estructura toda.

Sea cual fuere la disposición adoptada en cualquier caso concreto, puede decirse que siempre se concebían como algo único y continuo la ciudad y sus aledaños rurales y no —como ocurrió en las ciudades del Medievo— a la manera de dos partes antagónicas. El conjunto estaba unido no sólo por causas económicas o mediante la fuerza, sino también psicológicamente: por la conciencia o el sentimiento que tenían los miembros de la comunidad de que formaban una unidad nutrida de comunes cultos y tradiciones (a la vez míticos e históricos). Así, un griego antiguo tan sólo podía expresar la idea de Atenas en cuanto comunidad política diciendo «los atenienses»; el vocablo «Atenas» nunca significó más que un punto en el mapa, una noción pura y simplemente geográfica. Los griegos, en suma, tuvieron idea de sí mismos no sólo como griegos (helenos) en cuanto contradistintos de los bár-



4. Embarcaciones micénicas construidas según el modelo de las más tempranas de Creta (reproducidas de ánforas micénicas)

baros, sino además, y de una manera más inmediata, en cuanto que se sabían miembros de determinados grupos y subgrupos dentro de la Hélade. Un ciudadano de Tebas era tebano y beocio y, al mismo tiempo, griego; cada término de éstos tenía su propio contenido emocional respaldado por especiales mitos. Y habría que añadir aún otras clases de agrupaciones, tales como las «tribus» en que se dividía cada comunidad, y otras abstracciones más amplias (como la de dorios o jonios), para aproximarse un poco a lo que fue aquella complicada, y a veces incluso contradictoria, trama de filiaciones y lealtades.

Sin embargo, políticamente, sólo cada comunidad por separado tuvo clara e inequívoca existencia. Los reyes y los jefes de tribu habían desaparecido a finales de la Edad Oscura..., tan pacíficamente que no quedó memoria ni tradición de su destronamiento (a diferencia de lo que aconteció, por ejemplo, en Roma en la fase equivalente). Aun las mismas reliquias que de aquellos regímenes quedaron en algunos sitios, como la diarquía de Esparta, fueron hereditariamente generales y sacerdotes, no gobernantes. El poder había pasado a manos de un corto número de familias aristocráticas que monopolizaban la mayoría del territorio, si no todo él, y gobernaban, en parte, valiéndose de instituciones formales, asambleas y magistraturas, en parte, mediante enlaces matrimoniales y relaciones de parentesco, concebido éste como una institución y, finalmente, por la intangible autoridad que les venía de sus antepasados, pues todas estas familias podían presentar genealogías que remontaban su ascendencia hasta famosos «héroes» (y muy frecuentemente pasaban de allí para subir hasta alguno de los dioses).

Entre la nobleza y el resto de la población se dieron tensiones y progresivamente, manifiestos conflictos, a lo cual contribuyó un buen número de cambiantes realidades. Fue una el aumento de población. No hay reseñas aprovechables (ni siquiera buenos cálculos aproximados), pero la arqueología proporciona sobre este particular claras evidencias. Ni la Grecia continental ni las islas del Egeo podían sostener a una población agraria demasiado considerable, y la que sobrara no podía ser absorbida por otras ocupaciones.

Más aún: el sistema de posesión de la tierra y las leyes sobre deudas eran tales que no sólo hacían a la nobleza dueña de los terrenos mejores y más extensos, sino que muchos hombres «libres» se veían precisados a servir en calidad de necesarios (aunque involuntarios) braceros en las fincas más grandes. Como es-

cribió Aristóteles en su *Constitución de Atenas* (II) «hubo civil contienda entre los nobles y el pueblo durante largo tiempo» porque «los pobres, con sus mujeres e hijos, eran esclavizados por los ricos» y «no tenían derechos políticos».

Finalmente, otro factor era el militar. En virtud de un proceso que no podemos describir pero del que hay evidentes muestras en las pinturas de vasos ya desde poco después del año 700, el guerrero homérico fue reemplazado por el hoplita, soldado de infantería que llevaba armas pesadas y combatía en masiva formación. Eran hoplitas los hombres que disponían de algunos medios, pues tenían que proveer su propio armamento y bagaje; pero muchos de ellos procedían de los estratos sociales que no formaban parte de la cerrada aristocracia y, por esta razón, eran un contrapeso potencial en las luchas políticas.

La colonización

Durante un período considerable se dispuso de una válvula de seguridad gracias al movimiento mal llamado «colonización», que trasladó a las porciones sobrantes (y desafectas) de la población a regiones nuevas. Los relatos antiguos sobre este movimiento sirven notoriamente de poco, con sus elementos míticos y su insistencia en unos cuantos individuos y en sus rencillas más bien que en aspectos sociales de mayor amplitud. Un ejemplo bastante sobrio, la historia de la fundación de Siracusa, en el texto conservado por el geógrafo Estrabón, que vivió 700 años después del suceso referido, dice así (VI, 2, 4):

«Arquías, navegando desde Corinto, fundó Siracusa por la misma época en que fueron fundadas Naxos y Megara [también en Sicilia]. Se asegura que cuando Miscelo y Arquías fueron a Delfos a consultar al oráculo les preguntó el dios si preferían riqueza o salud. Arquías escogió riqueza, Miscelo salud, y entonces el oráculo asignó al primero Siracusa para que la fundase y al segundo Crotona [en el sur de Italia...] Al ir hacia Sicilia, Arquías dejó a una porción de la expedición..., establecerse en la isla que ahora se llama Corcira [la moderna Corfú...] El segundo expulsó a los liburnos, que la ocupaban, y fundó una factoría. Arquías, prosiguiendo su viaje, se encontró con unos dorios..., que se habían separado de los fundadores de Megara, los tomó consigo y, juntos, fundaron Siracusa.»

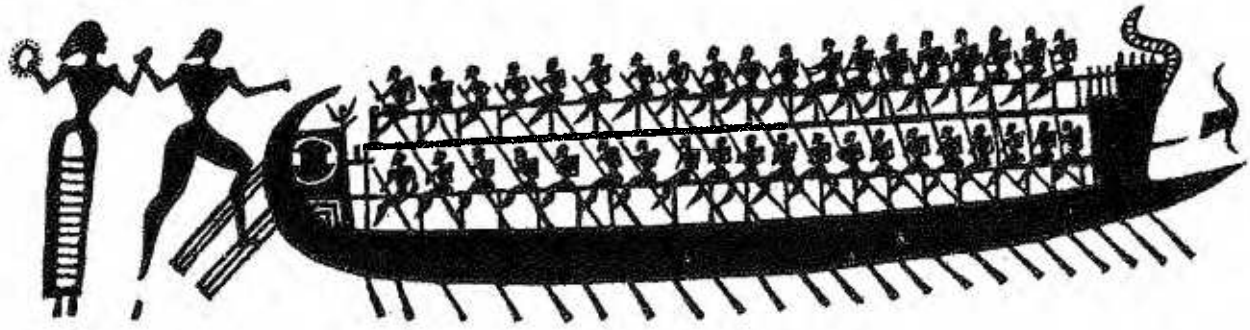
Esto nos dice muy poco. Es cierto que las expediciones co-

lonizadoras eran dirigidas por «fundadores», que el oráculo de Delfos recibía frecuentes consultas, que los emigrantes iban dispuestos a combatir, subyugar o expulsar a los nativos, que los grupos de colonizadores procedentes de dos o más ciudades unían a menudo sus esfuerzos. Pero aunque la marcha hacia el Asia Menor fuese quizá debida, durante la Edad Oscura, al acaso, y se realizase también al azar, como una huida, más que como ordenada emigración, el nuevo movimiento no era, ciertamente, de esta clase. La expedición de Arquías a Siracusa no habría sido posible si Corinto no hubiese tenido suficiente tamaño, riqueza y organización política para disponerla —para dotarla de buques, armas y bagajes, jefes, exploradores y otros sujetos hábiles que se necesitarían al arribar— y tampoco si Corinto no hubiese forzado a acometer la empresa.

Este elemento del empuje obligado es básico; ningún otro habría producido un movimiento tan continuo, de proporciones relativamente tan grandes y tan duradero; ningún otro habría facilitado los emigrantes ni forzado a sus comunidades a dejarles partir o, cuando era preciso, a hacerles irse.

En líneas generales, se puede decir que hubo dos oleadas de colonización; la primera, iniciada alrededor del 750, fue hacia el Occidente, en dirección a las islas y costas del mar Jonio, a Sicilia y el sur de Italia y, finalmente, ya en el siglo VII, hacia Libia y hacia el sur de Francia y nordeste de España; la segunda, tras un impulso preliminar hacia la costa tracia y el mar de Mármara, penetró en el mar Negro poco después del año 650 y, a partir de entonces, fue ciñendo sus aguas casi por completo con comunidades griegas. En la segunda oleada predominaron dos ciudades, Megara, de la Grecia propiamente dicha, y Mileto, del Asia Menor, mientras que el porcentaje, en la colonización occidental, estuvo muy repartido. Iniciaron el proceso Corinto y las dos ciudades de la isla de Eubea, Calcis y Eretria; vinieron después Megara, Trecena, los distritos de Acaya y Lócrida, Focea en el Asia Menor, Rodas, algunas ciudades de Creta, varias de las colonias mismas, tales como Gela, e incluso Esparta (según una tradición muy confusa sobre la fundación de Tarento), y la islita de Tera (la moderna Santorini). No es completa esta lista, pero basta para hacer ver que había escasa correlación entre el tipo de comunidad y la actividad colonizadora, y que lo único que tenían en común aquellas «ciudades madres» tan variadas era una situación de crisis.

El vocablo griego que traducimos convencionalmente por «colonia» es *apoikia*, que significa con más exactitud «emigración».



5. Nave griega del período de las migraciones (reproducido de una ánfora geométrica)

Lo que hay que dejar bien sentado es que cada una era, ya desde el comienzo y por su intención, una comunidad griega independiente, y no una colonia en el sentido en que suele esta palabra entenderse de ordinario. Y como aquel movimiento migratorio era una respuesta a dificultades demográficas y agrarias, las nuevas comunidades fueron también establecimientos agrícolas, no factorías comerciales (en contraste con las colonias fenicias de occidente). De aquí que, aun siendo numerosas las «colonias» en el sur de Italia, ninguna hubo en el mejor puerto de la costa del este, el emplazamiento de la romana Brundisium (hoy Brindisi). De aquí también que los aristócratas de la mayor de aquellas nuevas comunidades, Siracusa, fuesen llamados *gamoroi*, que significaba «los que se repartieron las tierras, los terratenientes».

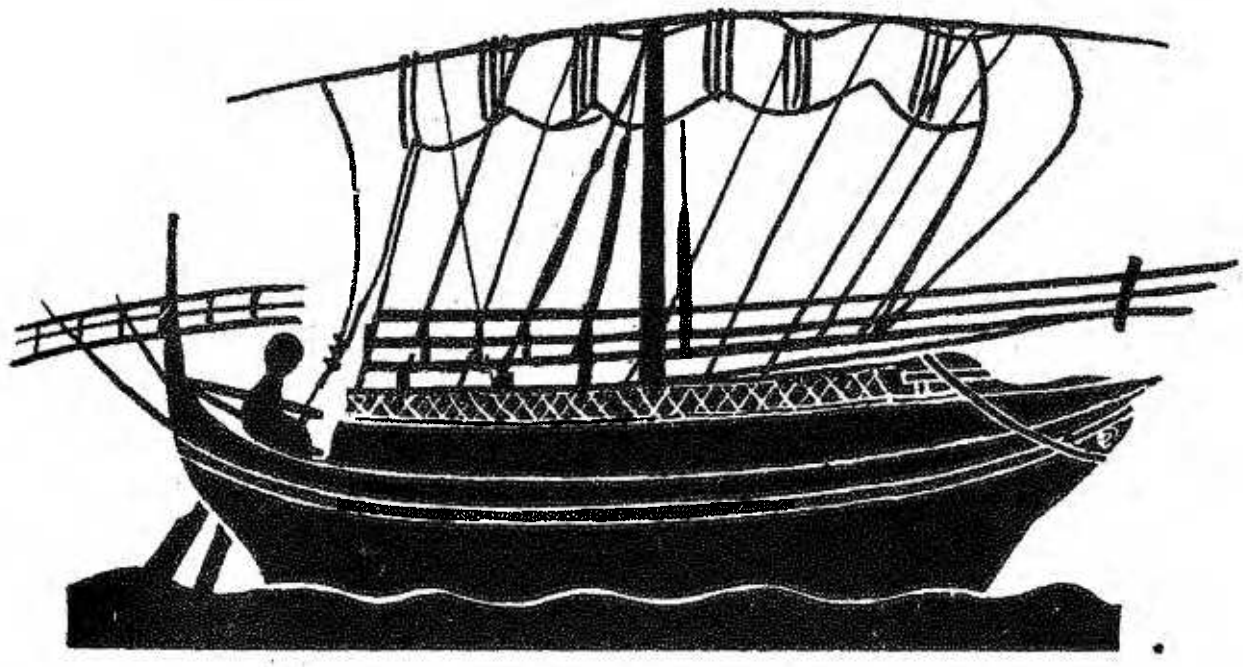
En realidad —y esto debería decirse más a menudo— hubo pocos sitios, entre los entonces fundados por los griegos, que fuesen auténticas factorías comerciales. Tal carácter tenía el recientemente descubierto en Al Mina, junto a la desembocadura del Orontes, en la Siria septentrional, establecimiento fundado hacia los albores del siglo VIII, probablemente con anterioridad, inclusive, a la primera de las «colonias». Así eran también los puestos más tardíos a los que denominaron *Emporion* (esto es, lugar a donde concurrían, para hacer intercambios comerciales, gentes de varias naciones) situados en España (Ampurias) y en el mar Negro junto a la desembocadura del Don. Es de notar que los establecimientos de tal cariz fueron muy pocos y que normalmente no crecían hasta llegar a convertirse en las comunidades típicas. Este contraste con las «colonias» ayuda a ver en sus justas

proporciones el desarrollo comercial de la Grecia arcaica. «Si se apodera de ti el deseo de la incómoda navegación —le avisaba Hesíodo a su hermano *(Los trabajos y los días* 618-49)—; si alguna vez se te descarría el corazón volviéndose hacia los afanes del traficar», yo, que «nada entiendo de mareas ni de barcos», puedo decirte esto: «Admira el barco pequeño, pero pon tu cargamento en uno grande; pues cuanto mayor sea la carga, mayor será la ganancia que amontones..., con sólo que los vientos mantengan a popa sus malvados soplos.» Este desapego de Hesíodo no es muy conciliable con el hecho de que ya en su época el comercio marítimo, aunque arriesgado, resultaba provechoso. Los géneros que se embarcaban eran primordialmente agrícolas, ya que las labores del campo tenían cada vez más aliciente y sobre todo los grandes propietarios estimulaban mucho la producción de aceite y de vino, para la cual era tan propicio el suelo. Los cargamentos de retorno consistían en metales, productos regionales, como cueros y pieles diversas y, desde el siglo VI en adelante, esclavos en número cada vez mayor. Pero la proporción y el volumen total fueron pequeños; la civilización griega siguió arraigada al suelo, y esto puede afirmarse aún de las comunidades que alcanzaron más alto nivel de vida urbana, como Atenas, Corinto o Mileto.

Ante todo, las relaciones entre la «colonia» y su «ciudad madre» nunca tuvieron una base comercial, ni imperialista en otros sentidos. A buen seguro, cuando Corinto era la principal exportadora de la cerámica finamente decorada con pinturas, se la vendía a sus colonias, y a través de ellas a los etruscos y a otros pueblos no griegos que adquirieron gusto por ella, pero se la vendía igualmente a otras colonias; y cuando Atenas le arrebató la primacía de este comercio, a mediados del siglo VI, no hubo ningún cambio apreciable en las «relaciones coloniales». Ni hubo tampoco una decadencia visible de la riqueza o prosperidad corintia; ni el nuevo predominio comercial (al menos en este campo) obligó a Atenas a buscar entre sus propias colonias dónde colocar aquel producto.

En realidad, se ha dicho con todo acierto, el hecho de que las colonias gozaran de independencia ya desde el principio, en lo político y en lo económico, fue precisamente lo que hizo posible que mantuviesen, en conjunto, estrechas relaciones amistosas con sus respectivas metrópolis, y esto durante muchos años; relaciones basadas en la tradición y en el culto, y libres de los roces y conflictos suscitados a menudo en otras partes por la competencia comercial.

El proceso de ir enviando lejos nuevos enjambres a medida que aumentaba la población de la colmena no bastó para eliminar dentro de ella las dificultades. «¡Reparto de tierras y cancelación de deudas!», era el grito que se oía por doquier, al cabo de unas pocas generaciones, hasta en algunos de los emplazamientos nuevos. Ni la misma aristocracia estaba unida siempre; sediciosos llenos de ambición promovían disturbios y luchas por el poder dentro de sus propias filas, exacerbando los ánimos y extremando lo azaroso de las circunstancias. De estas pugnas intestinas, y ayudada por el nuevo auge del poder militar, surgió la institución específicamente griega de la tiranía. La palabra «tirano», originariamente, no tuvo un significado peyorativo como hoy; servía para designar a quien se había hecho con el poder y lo retenía sin autoridad constituida legítimamente; pero no implicaba juicio alguno sobre sus cualidades como persona o como gobernante. En concreto, hubo tiranos muy distintos unos de otros. Varios, como Pisístrato en Atenas, reinaron benévola y acertadamente, pusieron



6. Nave mercante griega del año 540 antes de J. C. — Con estas naves se efectuaron los grandes movimientos de colonización de los siglos VII y VI antes de J. C.

fin a los desórdenes internos, que a veces llegaban a degenerar en guerra civil, procuraron resolver los problemas económicos e hicieron que sus ciudades progresaran en muchos aspectos. Pero había un mal en la entraña misma del sistema: el incontrolado poder militar. Si no a la primera generación, sí a la segunda o a la tercera venían a ser los tiranos lo que hoy significa esta palabra.

Ciertas ciudades se vieron siempre enteramente libres de la tiranía; el caso más famoso es el de Esparta; hallábase ésta en una posición única, pues habiendo vencido y sojuzgado permanentemente a los pobladores de Laconia ya en época muy temprana (a no dudarlo en la Edad Oscura), sometió después a los de Mesenia a igual trato. Poseedores, en consecuencia, de terrenos muy extensos y fértiles, así como de gran número de siervos (llamados «ilotas») a los que obligaban a dedicarse a la agricultura, los espartanos crearon una organización militar y política sin parangón y vivieron durante largo tiempo inmunes a las perturbaciones economicopolíticas que caracterizaban a la mayoría de los estados de la Grecia arcaica. Según la tradición, tal sistema había sido obra de un solo «legislador», el famoso Licurgo. Los especialistas modernos no están acordes ni siquiera acerca de si semejante personaje existió o no en realidad; nada digamos en cuanto a fijarle fechas o respecto a lo que verdaderamente hiciese. Muchas de las tradiciones que giran en torno a él no son aceptables y parecen demasiado alteradas como para que se las pueda esclarecer. Un hecho cierto, pero que nada prueba en un sentido u otro sobre Licurgo, es el de que la figura del legislador no fue rara en la Grecia arcaica, y aquí pensamos en seguida especialmente en lo que representó Solón para Atenas a principios del siglo VI, aunque recordemos también otros nombres de menor importancia, como Zaleuco y Carondas entre los griegos occidentales. Si la comunidad había de superar su fase embrionaria, en la que un puñado de familias monopolizaban todos los recursos y todas las sanciones («jueces ávidos de corruptores regalos» llamó Hesíodo a los componentes de aquellas minorías), tenían que fijarse y codificarse leyes constitucionales, civiles, penales y religiosas. Y no habiendo precedentes en los que buscar apoyo para proveer a cada una de estas necesidades, quedaba anchuroso campo para la libre invención en cuanto los hombres se ponían a meditar por qué medios podría administrarse un Estado, distribuirse el poder, promulgarse las leyes y darles fuerza.

Cabe que insistamos, sin temor a incurrir en exageración, en la importancia de la falta de precedentes: cualquiera que fuese el

7. Coro de jóvenes de ambos sexos (de una ánfora del siglo VIII y VII antes de J. C.)

campo donde los griegos de la época arcaica hacían algún nuevo movimiento, rara era la vez que podían contar con modelos que imitar o que superar. Esta situación de originalidad obligatoria —llamémosle así— salta a la vista en numerosos aspectos de su existencia; en el individualismo de su poesía lírica; en su innovadora arquitectura pública; en Hesíodo —tanto en el de la *Teogonía* como en el de *Los trabajos y los días*— con su rara presunción, que le (o les) llevó a familiarizarse con las tradiciones relativas a sus dioses, y a juzgar a sus gobernantes terrenales; en los filósofos, que empezaron a especular indagando la naturaleza del universo sin atenerse asimismo más que a su propia autoridad y apoyándose tan sólo en sus facultades mentales; y en la política, donde su originalidad aparece ya en la acción misma que le llevó a una posición tan encumbrada: habiendo llegado al colmo las agitaciones sociales de Atenas, en el año 594, fue *elegido* Solón por un acuerdo y se le confió la tarea de reformar el Estado. He aquí lo interesante: fue escogido espontáneamente por los atenienses, quienes, por sí y ante sí, le dieron tal encargo movidos del respeto que les merecían la sabiduría y la rectitud de su paisano. Solón no se sintió él mismo «llamado», no tenía vocación. Tampoco se adueñó del poder como un tirano.

Solón, igual que los demás legisladores, admitía, por descontado, que la justicia viene de los dioses; pero no sostuvo que su misión se la hubiesen impuesto los dioses, ni siquiera apeló, en ningún sentido significativo, a las indicaciones divinas. «He dado

al pueblo los privilegios que le son suficientes», escribió en uno de sus poemas. Y en cuanto a los gobernantes, «les induje a que cumplieran su deber de no tolerar la injusticia. Me mantuve firme en los litigios, cubriendo a ambas partes con fuerte escudo, sin permitir que nadie triunfara injustamente.» Mirando las cosas por encima, tal vez se encuentre en estas frases algún parecido con las del preámbulo de Hammurabi a su célebre código, mil años más antiguo. El monarca de Babilonia decía también que su propósito era «hacer que brille en la tierra la justicia, destruir el mal y la perversidad, de suerte que el poderoso no pueda oprimir al débil». Pero de mucho mayor alcance e importancia son las diferencias entre ambos textos. En primer lugar, en el del ateniense se distingue el laicismo que caracteriza a toda la codificación griega, mientras que en el babilonio se ve a éste actuando en nombre de los dioses.

En segundo lugar, tenemos el hecho decisivo de que Hammurabi, como cualquiera de los monarcas orientales, daba leyes a súbditos, mientras que, en cambio, el legislador griego promulgaba unas leyes por las cuales la comunidad debería gobernarse a sí misma. Efectivamente, Solón, una vez terminado su trabajo, se alejó de Atenas y no regresó en diez años, dando lugar con ello a que la comunidad pudiese ensayar, sin prejuicios ni cohibiciones, el programa de vida que le había propuesto. Temía que, de hallarse él presente, su mismo prestigio pudiese inclinar la balanza de la apreciación en menoscabo de las conveniencias verdaderas.

En un sentido fracasó Solón: no acertó a solucionar las dificultades económicas, de las que procedían, en definitiva, los roces y el descontento de los ciudadanos; por lo cual, pasada una generación, vino a Atenas la tiranía que él había querido desechar para siempre. A pesar de esto, el recuerdo de Solón perduró en la memoria de la posterioridad ateniense, y todos, sin distinción de partidos, le consideraron en adelante como al hombre que supo encauzar a Atenas por la ruta de la grandeza. Al resumir Aristóteles, en su breve reseña de la constitución ateniense, los logros alcanzados por Solón, escoge los tres siguientes como los más importantes: abolición de la esclavitud por deudas, creación del derecho a contar con un tercer elemento en los tribunales, que garantizara a los demandantes, en las causas por agravios, una más imparcial administración de la justicia y, finalmente, introducción del derecho a apelar al tribunal del pueblo. Los tres coincidían en una cosa: eran pasos encaminados a hacer

progresar la idea (y la realidad) de comunidad, a robustecer a la mayoría, que se sentía débil frente a los desmanes de los nobles, protegiéndola contra el poder de éstos, poder —llamémoslo así— extralegal. O, dicho de otra manera, terminaron con las arbitrariedades en la creación y aplicación de las leyes y, de este modo, dieron vigor a una idea que llegaría a ser la definición griega de la organización política civilizada; más aún, aquellos pasos fueron un avance hacia la igualdad ante la ley, igualdad que los atenienses de la época clásica consideraron como el rasgo distintivo de la democracia.

El papel que desempeñó en esta evolución el gran tirano ateniense Pisístrato fue paradójico. Por el hecho mismo de actuar como tirano no respetó la idea del gobierno de la ley. Por otra parte, los escritores posteriores le alabaron, generalmente, en la misma medida en que condenaron la tiranía como institución, y daban por motivo de su loa el que, en realidad, «deseó gobernar según las leyes, sin concederse a sí mismo ninguna clase de prerrogativas» (Aristóteles, *Const. de Atenas* XVI, 8). Esto no puede aceptarse literalmente como verdadero, pero tampoco se ha de

8. Ceramista griego trabajando (las ánforas de principios del siglo V antes de J. C. mostraban ya dicha labor)

decir que sea, sin más, falso. Con diferentes técnicas y actuando, sin duda, por razones muy distintas, Pisístrato hizo, no obstante, que Atenas avanzara mucho por los caminos que Solón le había trazado. Siendo miembro de la nobleza (hacía remontar su ascendencia hasta Néstor, el homérico rey de Pilos), se negó a jugar el juego de la misma en contra del pueblo y de los desposeídos. Desde su fuerte posición de tirano consiguió realizar cosas que Solón no pudo hacer, y así, bajo su dominación, alcanzó por fin la población del campo el disfrute de unas condiciones razonablemente seguras e independientes, con ayudas financieras cuando las requerían, por lo cual se acabó el malestar interno, y el monopolio político de las familias aristócratas quedó quebrantado de una vez para siempre. Los nobles conservaron la dirección de los asuntos civiles y también los cargos militares —como siguió aconteciendo en el siglo siguiente bajo el régimen democrático—, pero sus circunstancias y su modo de pensar pasaron por una radical transformación. En adelante fueron ya, cada vez más, servidores del Estado, instrumentos de la ley, y no manipuladores del poder a su capricho; correlativamente, el pueblo fue ya un conjunto de hombres que gozaban de auténtica libertad, sin la amenaza de que se la quitasen por deudas o de que viniese a menoscabársela una injusticia de lo más parcial. Las dos facciones estaban muy lejos de ser iguales, pero, por lo menos, las diferencias entre ellas se habían reducido a razonable escala y proporción.

Pisístrato se mantuvo en el poder desde el año 545 (tras uno o dos pasajeros golpes de mano anteriores a esta fecha) hasta su muerte en 527. Le sucedió su hijo mayor Hipias, que fue expulsado en 510. Durante treinta años hubo un gobierno pacífico y en ese tiempo el poderío y la riqueza de Atenas aumentaron con rapidez. Se dieron muchas señales visibles de este auge, así como del alentar del nuevo espíritu comunitario —casi podría decirse del «nacionalismo»— que lo acompañó. Sobre todo, en las obras públicas y en los grandes festivales religiosos que se instauraron. Pero, el año 514, Hiparco, hermano menor de Hipias, fue asesinado por un rencoroso rival a quien aquél había birlado los amores de un efebo, y a resultas de este crimen el tirano se volvió hosco y terriblemente despótico, por lo que se le hubo de destronar por la fuerza. Con las mismas o distintas modalidades, esta historia se repitió en muchas ciudades de Grecia desde la segunda mitad del siglo VII hasta fines del VI. Los tiranos nunca se vieron tan seguros como para no preferir por menos de nada los procedimientos más brutales, a veces sin motivo alguno y,

llegada a este extremo la cosa, por lo general se conseguía dar al traste con su poder y derribarlos. La institución de la tiranía, debido a esto, tendió a ser efímera (con las notables excepciones sicilianas). Pero su significación histórica no ha de juzgarse según el criterio de su duración, ya que la tiranía fue con frecuencia el rasgo distintivo del estadio transicional por el que se pasó del gobierno personal y familiar de la nobleza a la ciudad-estado clásica.

Nada de todo ello fue fruto de intenciones conscientes y premeditadas. Ningún tirano, ni siquiera Pisístrato, se vio a sí mismo como portador del destino histórico de los griegos, como precursor de la democracia ateniense o de otra cualquiera. Tampoco Solón pudo concebir algo semejante. A los tiranos les movía la ambición del poder y del triunfo y, si eran inteligentes y disciplinados, como Pisístrato, lograban sus propósitos a la vez que hacían progresar a sus comunidades. Bien pudo pensar Solón que él «protegía a ambas partes con fuerte escudo», pero, de hecho, fueron Pisístrato e Hipias quienes tuvieron la necesaria fuerza. Desaparecido Solón, renovóse inmediatamente la antigua guerra civil; a la expulsión de Hipias y tras una lucha brevísima que no llegó a durar dos años, le siguió un Estado democrático totalmente nuevo.

Así fueron las cosas en Atenas. En otras ciudades, la evolución siguió líneas distintas: la desigualdad del desarrollo, a la que más arriba hicimos referencia, seguiría siendo una característica de la historia griega en todas las épocas. Las regiones más atrasadas, como Etolia o Acarnania, no participaron apenas de la corriente general, sino que contaron poco en cualquier aspecto (salvo a lo sumo por sus contingentes de hombres válidos para la guerra y la piratería). Esparta siguió su propio camino, y las ciudades sicilianas los suyos; cada una según sus circunstancias peculiares —la presencia de una población sometida a servidumbre o la constante amenaza de un poder exterior como Cartago—. A veces, y éste fue el caso de Corinto, la nobleza seguía siendo suficientemente fuerte como para imponer durante largo tiempo una oligarquía. Y en gran parte de Grecia la contienda entre «los menos» y «los más» (por decirlo a nuestro modo) nunca logró acallarse de manera permanente. Sin embargo, es lícito generalizar diciendo que hacia finales del período arcaico y en particular dondequiera que hubo una fase de tiranía, la forma de gobierno, bien predominase la democracia o bien la oligarquía, se hallaba respecto al grado de adulteración de la política, a un nivel distinto

de los que hasta entonces había alcanzado. Aquélla fue la época en que algunos de los griegos consiguieron llegar a un compromiso bastante equilibrado entre las contrarias y, a veces —históricamente hablando—, inarmonizables exigencias de la obligación social y de la libertad personal; por entonces, puede decirse, descubrieron la noción de libertad en cuanto distinta del poder personal y fundamentalmente asocial de los jefes de tribu homéricos, del sistema de privilegios que se arrogaban las familias aristocráticas y de la anarquía de los merodeadores y salteadores.

Las imperfecciones y los errores en que incurrieron no disminuyen el valor de tan importante hallazgo.

La recién nacida libertad y la nueva vida en común tenían por base la independencia económica que para la mayoría estribaba en la agricultura y, para los demás, en el comercio, en las manufacturas o en las artes. Allí donde la servidumbre por deudas y otras antiguas modalidades de sujeción o dependencia en el trabajo fueron abolidas, hubo que recurrir a una nueva fuente de mano de obra: a la esclavitud de los esclavos tenidos en propiedad, como meros instrumentos o bienes muebles, ya se tratase de cautivos procedentes de otras ciudades griegas, ya, como fue ocurriendo más cada vez, de bárbaros. También por este título fue el siglo sexto como un gozne en torno al cual giraron, transformándose, las mentalidades. La primera indicación que tenemos de instituciones democráticas se halla en un texto fragmentario procedente de la isla de Quíos, datable entre 575 y 550. Fue asimismo Quíos la que, según una tradición griega confusa pero muy insistente, empezó a comprar esclavos a los bárbaros. No hay que atribuir a esto mucho rigor histórico, pero sí puede tomarse como un símbolo muy certero. Después de todo, Atenas había de llegar a ser el Estado de la Grecia clásica que contaría con mayor número de esclavos. La paradoja final que ofrece la historia de la Grecia arcaica es la de este avanzar, cogidas de la mano, de la libertad y la esclavitud.

3. La comunidad, la religión y el panhelenismo

Entonces como hoy el signo exterior, visible, de todo aquel aumento de prosperidad y de la madurez política, era el templo.

Los orígenes del templo griego se pierden entre las penumbras de la Edad Oscura. Generalmente, ni la madera ni los adobes dejan vestigios después de tantos siglos, y ningún templo de piedra puede

datarse con certidumbre como anterior al siglo VII. Por aquella época comenzó a aparecer a un ritmo acelerado, a medida que se perfeccionaban las habilidades técnicas y, todavía más importante, según aumentaba la posibilidad de movilizar los necesarios recursos de hombres y materiales, tarea no fácil para las comunidades pequeñas, en que eran escasos los transportes y rudimentarios los útiles. El impulso edificador debió de ser muy poderoso, y no es de maravillar que especialmente los grandes tiranos fuesen grandes constructores de templos. Uno se ve tentado a establecer un paralelo con los monarcas de la Edad Media y sus catedrales, pero esto sería inducir a error, ya que el templo griego fue una casa para el dios y no un lugar de culto. Los ritos con que se daban gracias a los dioses olímpicos o se les rogaba o aplacaba no requerían un templo, sino un altar. Y altares los había por doquier; en las casas y en los campos, en los sitios de reunión, fuera de los templos... Es decir, en todas partes excepto en el interior de los mismos. A los dioses titulares de cada uno se les celebraba en determinadas ocasiones mediante procesiones, juegos y festivales. Entonces se sacaba del templo la imagen del dios, o se veneraba alguna que de él hubiese en el estadio o en el teatro. Pero —repito— dentro del templo mismo no tenía lugar ceremonia alguna.

En cierto modo, el templo era un monumento a la comunidad, una conspicua demostración de su grandeza, de su poder, y, sobre todo, de su conciencia de sí. Ni siquiera los tiranos construyeron palacios o tumbas espléndidas para glorificarse a sí mismos. Pisístrato vivió algún tiempo en la Acrópolis, pero su «memoria» fue el templo de Atenea Parthenos (destruido por los persas en 480 y sustituido poco después por el Partenón). Aquella obra, y también la Fuente monumental [1], indican lo mucho que había progresado la comunidad griega como fuerza viva —pues hasta un tirano se doblegaba ante ella tratando de ganársela—, y lo diferentes que habían llegado a ser sus hombres políticos de los de Micenas y los Estados del Oriente Próximo, por una parte, y de los de su propia «edad heroica», por otra. Los héroes de Homero pervivían gracias a los relatos de sus valerosas hazañas; ahora, en cambio, los hombres se inmortalizaban a sí mismos mediante la construcción de edificios públicos; colectiva más que individualmente.

La palabra griega para designar al «sacerdote» es *hiereus*. Lo

[1] Grandiosa construcción con que adornó Pisístrato la fuente Calirroe, haciendo que sus aguas saliesen por nueve bocas *(Enneakrounos)* ornamentales, dispuestas en la pared del fondo y en las laterales de un pórtico de columnas dóricas. *(Nota del traductor.)*

primero y lo más chocante que de ella se ha de advertir es que se aplicaba de ordinario a lo que nosotros llamaríamos un laico, un seglar. Efectivamente, entre los griegos, los «sacerdotes» eran meros funcionarios del Estado, encargados de realizar los ritos y a los que no se les distinguía generalmente, en la vida diaria, por ningún atuendo especial, ni tampoco por la unción, inspiración o santidad que, por lo común, suelen ir asociadas a la idea del sacerdote en las religiones modernas (y en muchas de las antiguas).

Eran funcionarios en el mismo sentido exactamente que lo eran los generales, los administradores del tesoro o los comisarios de los mercados; con el mismo trasfondo en cuanto a familia, riqueza y experiencia, con iguales obligaciones y turnos de oficio que los otros. Los reglamentos a que debían atenerse en el desempeño de sus funciones los establecía también el Estado a través de sus organismos ordinarios. Gran parte de la legislación de Solón, por ejemplo, estaba dedicada no a medidas constitucionales o económicas sino a minuciosos detalles concernientes a los sacrificios.

Inclusive cuando, como era el caso del culto a Deméter en Eleusis, en el extremo sudoccidental del Ática, donde tenían la prerrogativa de la administración dos antiguas familias aristocráticas, los Eumólpidas y los Kérykes, sus miembros eran laicos y no brahmanes.

Todo esto se puede reconstruir con bastante aproximación tomando por base los más antiguos monumentos propiamente griegos.

En los poemas homéricos eran Néstor o Agamenón quienes sacrificaban como caudillos o como jefes de clan. Ahora, el Estado había sustituido a los príncipes en el poder y, por consiguiente, tomaba también a su cargo los deberes sacerdotales de aquellos príncipes.

A menudo perduró algún «recuerdo» del pretérito, como en el caso de los dos reyes de Esparta, que eran los principales funcionarios religiosos del Estado; o como en Atenas, donde el funcionario de más categoría en las cuestiones del culto era uno de los nueve arcontes elegidos anualmente, al que se llamaba, sin más, «el rey». Andando los tiempos, a medida que el Estado fue englobando a una serie de distintas agrupaciones menores, que conservaban varias funciones públicas, la religión se fue practicando asimismo a diversos niveles: hubo los santuarios interiores de cada casa y familia, los santuarios comunales (de los «demos»), y un sinfín de asociaciones privadas, cada una de las cuales se organizaba en torno al culto de un determinado dios o de un héroe divinizado, como Hera-

cles o Aquiles. Y en los niveles inferiores los ritos eran también competencia y obligación de individuos laicos.

Entre los factores que hicieron posible tal sistema hay que enumerar el persistente antropomorfismo de la religión griega, con su insistencia en las realidades de este mundo más que en una vida ulterior. Como se concebía a los dioses semejantes a los hombres, las relaciones entre éstos y aquéllos no podían menos de tener un cariz de familiaridad, un cierto *quid pro quo*. Y así como las relaciones humanas eran de lo más satisfactorio cuando las regían normas y ceremoniales acatados por todos, así ocurría también en las relaciones con los inmortales. La diferencia principal entre los dos órdenes de reglas consistía en que las del plano religioso eran más convencionales, menos racionales, en el sentido de que, si no explicitaban en cada caso concreto los motivos, nadie podía elaborarse una interpretación para su uso recurriendo a los procedimientos de la lógica corriente. ¿Por qué por ejemplo, era Eleusis el centro del culto a Deméter? A cualquiera que hiciera esta pregunta se le respondería refiriéndole una leyenda (cuya versión mejor es el bello «himno» a Deméter, uno de los llamados himnos homéricos): Vagando Deméter por la tierra en busca de su hija Perséfone, que había sido raptada por Hades, llegó disfrazada a Eleusis... (y todo lo que sigue). Había una historia legendaria —un mito— para cada lugar sagrado y para cada acto sacro. El mito «explicaba» el ritual, daba razón de las ceremonias. Hizo, digámoslo así, el papel de la teología, y era accesible a cada cual.

Lo que aquí resultó no fue precisamente claridad y orden. El más largo de los himnos homéricos versa sobre Apolo y consta de dos partes muy distintas que son incoherentes, si no contradictorias: la una vincula al dios con Delfos, la otra con Delos, sitios que eran sus santuarios más importantes. Fallos parecidos se descubren a miles en cuanto se da un vistazo a cualquier tratado moderno de mitología griega. El que toda una serie de practicones laicos, en cientos de comunidades autónomas, sobre tan extensa área y durante tres o cuatro siglos, se sirviese de mitos transmitidos con frecuencia oralmente, bastaría para haber introducido la más que mediana confusión que se produjo. Pero, además, hay que añadir las intromisiones de los intereses creados, que estuvieron muy lejos de ser escasas. Eleusis, para citar un ejemplo, había sido una comunidad independiente; después, no más tarde de a finales del siglo VII, fue incorporada a Atenas, y esta ciudad se apropió con éxito los cultos eleusinos y el prestigio que entre los griegos en general suponían.

Todos los griegos reconocían y honraban a su común «panteón» o conjunto de todos los dioses del helenismo. Pero cada ciudad tenía por patrono a una deidad particular y especiales afinidades o relaciones con determinados dioses y semidioses, así como cada dios o diosa tenían sus santuarios preferidos. Cada ciudad, pues, rendía culto a Zeus, o a Apolo, o a Deméter, como a algo suyo privativo. No había una «madre iglesia», ni sacerdocio nacional, ni autoridad central que imperase sobre los ritos, ni mucho menos sobre las doctrinas.

Y no se termina aquí la complejidad de rasgos y matices. Aunque la religión era un asunto de la competencia del Estado, esto es, de la comunidad, sin embargo, nunca ejerció el Estado un monopolio sobre la religión. Y ello porque en manera alguna hubiese podido controlar a los dioses, ya que no podía impedirles que comunicaran con cualquier individuo, y mejor que por ningún «canal» o camino tangible: mediante los sueños. Además, todo el mundo es capaz de fijarse en el vuelo de las aves, el fulgor del relámpago, el fogonazo del rayo y en otros fenómenos «de la naturaleza», pero pocos podrían interpretarlos correctamente; el dios mismo elige a quien quiere que oiga la realidad de su mensaje y lo entienda. Desde los poemas homéricos hasta el final de la civilización griega fue comúnmente el agorero o adivino un particular que poseía unos conocimientos o habilidades esotéricos y místicos, y cuyo poder y éxito dependían no del oficio que tuviese, sino del hecho puramente pragmático de que hallara o no seguidores, ya fuesen éstos unos cuantos hombres, ya comunidades enteras que daban por buenos sus secretos saberes y actuaban en consecuencia.

A veces se combinaban los dos aspectos de la religión. Los sacerdotes oficiales de Delfos eran ministros laicos, conforme a lo normal, pero el rango y la fama superiores de aquel santuario provenían de su oráculo, que pasaba por ser el de Apolo mismo. Este dios respondía allí a toda clase de preguntas valiéndose de la voz de una mujer que recibía el nombre de Pitia o Pitonisa y que era, en rigor, una médium. En otros cultos se dieron diversas combinaciones. El de Eleusis era un culto mistérico («misterio» era el tecnicismo griego con que se le designaba), y consistía, no sólo en la ordinaria procesión pública dirigida por unos oficiales públicos, sino, además, en unos ritos purificativos y una final iniciación secreta.

El politeísmo tiende siempre a ser práctico. Cuando un santuario como el de Delfos da pruebas de ser un auténtico lugar sagrado, se convierte en seguida en un foco cuya atracción rebasa sus

inmediatos límites geográficos y políticos. Conforme a la tradición, Delfos era regularmente consultado acerca de la fundación de las colonias, y esto haría que su carácter panhelénico se remontase hasta mediados del siglo VIII. Sin embargo, gran parte de esta tradición presenta rasgos demasiado salientes de ser mera invención tardía, y existen por otro lado bastantes pruebas arqueológicas que inclinan a pensar que Delfos, en el siglo VIII, no pasaba de ser un santuario de importancia sólo local, y que fue por entonces cuando adquirió el rápido impulso que lo convertiría, en la centuria siguiente, en panhelénico de veras. En cuanto alcanzó esta categoría, varios (aunque no todos) de entre los nuevos establecimientos que habían sido fundados sin consultar a Delfos, procuraron conseguir su aprobación con efectos retroactivos —un ejemplo más de lo fuerte que es el factor legendario en las «tradiciones» relativas a los primeros tiempos del período arcaico.

Por otra parte, un tipo distinto de santuario panhelénico sí que remonta su existencia seguramente hasta comienzos del siglo VIII; la fecha tradicional de la fundación de los Juegos Olímpicos en honor de Zeus es el año 776, y hay motivos para creer que es exacta; la primera fecha cierta de la historia griega.

Delfos y Olimpia llegaron a ser lo más alto en sus respectivas dedicaciones; como oráculo y como centro de unos festivales que, en la segunda de dichas localidades, tenían lugar cada cuatro años.

Pero no fueron únicos. Los griegos recorrían largas distancias para consultar, por ejemplo, el oráculo de Dodona en el Epiro, o iban hasta Claros, en el Asia Menor, y concurrían desde todos los confines, para participar en las competiciones o sólo para presenciarlas, a los Juegos Píticos, que se celebraban en Delfos, o a los Ístmicos y Nemeos, ambos en las cercanías de Corinto. Muchos otros podrían citarse aún, pero ya, en general, faltos del espíritu panhelénico que sólo a algunos de ellos informaba. En el ambiente de aquellos pocos y contados lugares, y en la poesía, la dramática, la arquitectura, la escultura y los ejercicios atléticos con él relacionados, es en lo que hemos de pensar al decir que ya en el período arcaico existió un genuino panhelenismo. Y no debemos salirnos de aquella esfera, ya que, por lo demás, ni la religión era capaz de poner fin al particularismo de los griegos, del que nacía la notable indiferencia y aun hostilidad que entre sí se mostraban. Raras veces les repugnó a los griegos someter a esclavitud a otros griegos o hacerles la guerra. Y su religión no era tampoco una religión de paz; los dioses olímpicos eran un hatajo de pendencieros que habían escalado el poder luchando con brutal ferocidad contra sus

predecesores los Titanes, y en su número se incluía Ares, el dios de la guerra, mientras que Irene (la Paz) era sólo una de las muchas deidades femeninas destinadas al servicio de los grandes dioses. Apolo era regularmente consultado en Delfos antes de iniciarse una guerra, pero no ha quedado recuerdo de que recomendara nunca la paz como un bien en sí misma, aunque, en ocasiones, por consideración a ella, se mostró desfavorable a determinadas empresas.

Ingenuo sería creer que un Estado decidido a invadir otro Estado vecino fuese a dejar que le disuadieran las «retorcidas y ambiguas palabras» del oráculo, según Esquilo las caracterizó. Las consideraciones que decidían la guerra o la paz solían ser más mundanas. De hecho, fueron los tiranos el más poderoso factor de cuantos se sabe que, en la edad arcaica, favorecieron la paz. Como su posición de puertas adentro nunca era muy estable, les atemorizaban las guerras exteriores y, por lo general, se las ingeniaron con éxito para evitarlas, salvaguardándose a sí mismos tras toda una red de alianzas mutuas que solían consolidar mediante casamientos dinásticos. No obstante, sería también erróneo dar por acertada la opinión, puramente cínica, según la cual los sacerdotes délficos no entendían de cuestiones políticas ni influían en ellas. Ninguna sociedad acepta jugar durante tres o cuatro siglos a un juego en el que no vea algún sentido e interés, y mucho menos si, encima, le cuesta caro (tan caro como lo prueba elocuentemente la enorme acumulación que fue el tesoro de Delfos). Seamos o no capaces nosotros de penetrar la psicología de aquellos griegos, lo cierto es que todos, salvo rarísimas excepciones, se tomaron Delfos en serio. Pero se lo tomaron también a su aire. Lo poco claro y lo muy contradictorio de sus mitos y ceremonias rituales hay que atribuirlo a esta misma causa. Semejantes penumbras e incertidumbres desconciertan al estudioso moderno, como desconcertaron ya a algunos estudiosos antiguos: a hombres de la categoría de Jenófanes, Herodoto y Platón; a cada uno a su manera. Con todo, muy pocos *estudiaban* los mitos; los demás cumplían los rituales, y esto era suficiente.

4

La ciudad-estado clásica

La palabra griega *polis* (de la que se derivan otras nuestras, como «política») significaba, en su sentido clásico, «un Estado autónomo, que se gobierna a sí mismo». Ahora bien, como las *poleis* (ésta era la forma plural del sustantivo *polis)* eran siempre de pequeña extensión y no muy grande número de habitantes, se viene admitiendo desde hace mucho el traducir aquel vocablo por el término complejo de «ciudad-estado», práctica que —se ha de advertir— expone a malentendidos. Atenas, la mayor de tales ciudades, era ciertamente un Estado minúsculo si se compara con el tipo medio de los de hoy: su territorio medía unos 2 300 km.^{2} —poco más o menos que el condado inglés de Dorset o que el de Derby y que el ducado de Luxemburgo [1]—; pero denominarla *ciudad-estado* agrava por dos razones el riesgo de equívoco: porque no es propio para designar a la población rural, que constituía el mayor contingente de sus habitantes, y porque sugiere la idea de que la ciudad gobernaba al campo, lo cual no era exactamente así.

Atenas, en cuanto al grado y a la calidad de su urbanización, se hallaba, junto con un número relativamente escaso de otros Estados, en uno de los extremos de la amplia gama de variedades que se dio entre poblamientos griegos. En el extremo opuesto se encontraban muchos Estados que no eran en absoluto ciudades, aunque, eso sí, ningún Estado careció totalmente de centros cívicos. Cuando Esparta, por ejemplo, derrotó en 385 a Mantinea, que era entonces la *polis* más importante de la Arcadia, le impuso como

[1] Algo así como nuestra provincia de Guipúzcoa. *(Nota del traductor.)*

condiciones de paz que la «ciudad» fuese arrasada y sus habitantes volviesen a las aldeas en que vivían antaño. Del relato de Jenofonte se deduce claramente que el daño inferido con tan severa imposición fue sólo político y psicológico: los habitantes de la «ciudad» de Mantinea eran los propietarios de las fincas rurales, quienes preferían vivir juntos en el centro del territorio, lejos de sus casas de labranza, pero llevando un tenor de vida no diferente del que pintaban ya los poemas homéricos y que en nada se parecía al de las ciudades.

Lo reducido del tamaño de las ciudades puede indicarse con unas cuantas cifras, todas ellas aproximativas, puesto que no disponemos de cálculos exactos. Cuando Atenas estuvo más poblada, allá por el año 431, a comienzos de la guerra del Peloponeso, el total de sus moradores, entre hombres, mujeres y niños, libres y esclavos, sería de unos 250 000 o quizá 275 000. Con la posible excepción de Siracusa —que por varias razones no es en esto comparable— ninguna otra de las *poleis* griegas alcanzó nunca esta cifra de habitantes con anterioridad a la época romana, en la cual cambiaron ya del todo las circunstancias. Corinto tal vez llegase a contar 90 000; Tebas, Argos, Corcira y Acragas de 40 000 a 60 000 cada una; y las demás muy por debajo; muchas alrededor de 5 000 y aun menos. Su extensión era igualmente poca, exceptuadas también algunas que desmienten a la mayoría de las generalizaciones; Esparta, con su ocupación de la Mesenia, o Siracusa y Acragas, que se engulleron, en Sicilia, los territorios vecinos.

A pesar de ello, los mismos griegos no vacilaban en llamar *polis* a Esparta o a Siracusa, por más que esta última, durante gran parte del período clásico, fue gobernada por tiranos y, para entonces, las palabras «tirano» y *polis* habían llegado a tener sentidos virtualmente contradictorios. Tampoco negaron tal denominación a aquellas regiones atrasadas en las que la organización política y aun la civilización eran tan incipientes que, según el parecer de muchos, se asemejaban más a las descritas en la *Ilíada* que a sus contemporáneas. En los tiempos antiguos —escribía Tucídides (I, 5)— la piratería por tierra y por mar era, entre los griegos como entre los bárbaros, una ocupación honrosa, y «aun hoy día gran parte de la Hélade vive en esto a la antigua usanza: los locrios ozolios, los etolios, los acarnanios y otros de aquella parte del continente». Por supuesto, la palabra *polis* no distinguía la estructura del gobierno; nada implicaba —lo mismo que nada implica la nuestra de «estado»— respecto a si era una democracia, una oligarquía o una tiranía.

Pero, por libre que fuese en ocasiones su uso, nunca pasó de ciertos límites. Su mayor extensión la alcanzó al hacerse *polis* sinónimo de cualquier comunidad griega independiente (o que hubiese perdido la independencia sólo por algún tiempo). No se llamaba *polis* a una coalición de Estados, fuera cual fuese el grado de libertad de sus miembros para formarla; ni a un distrito como Arcadia, que tenía una especie de existencia autónoma (aunque más bien en teoría) y comunidad de mitos, cultos y dialecto, pero que no era un organismo político; ni, en ninguna circunstancia, a los Estados bárbaros. Todas estas cosas, a ojos de los griegos, eran, cada una a su modo, algo esencialmente distinto de la auténtica comunidad política. Y en la diferencia no dejaba de tener su importancia el tamaño, pues consideraban no como mero dato accidental, histórico o geográfico, sino como una virtud necesaria el que la población se adensase en un territorio no muy extenso. Para decirlo con palabras de Aristóteles (*Política* VII, 1326 b), «un Estado compuesto de demasiada gente no será una verdadera *polis*, pues es difícil que pueda tener una auténtica constitución. ¿Quién podrá ser el estratego de tan enorme masa? Y ¿quién, si no Esténtor, podrá ser heraldo en medio de ella?» La *polis* no era un sitio, un lugar material, aunque ocupaba, naturalmente, un territorio determinado, sino que era, en su esencia, el conjunto del pueblo actuando de común acuerdo y necesitado, por lo mismo, de un lugar donde reunirse en asamblea para discutir y buscar soluciones a los problemas que se presentasen. Era ésta una condición precisa, aunque no la única, para que hubiese autonomía.

En el plano ideal, otra condición para la genuina independencia era la de la autarquía, la de que la comunidad se bastase a sí misma para todo. Admitido que esto podía darse sólo en muy raros casos, si es que en alguno, pues los recursos materiales no estaban repartidos por igual (bástenos con hacer mención del hierro), sin embargo, aun dentro de los límites impuestos por la naturaleza, podía conseguirse mucho en este sentido. Hasta qué punto se lograra dependía, en parte, una vez más, del tamaño de la *polis*, la cual tampoco debía ser tan pequeña que no contase con mano de obra suficiente en todas y cada una de las diversas actividades que exige la vida civilizada, incluidas las necesarias para la defensa.

Contando con un número adecuado de habitantes, la cuestión era establecer unas reglas de conducta idóneas y una organización conveniente de la vida social. Pero en esto ya no todos los griegos pensaron lo mismo: las soluciones ateniense y espartana fueron radicalmente diversas. Ni dentro de Atenas —tomando aquella ciu-

dad-estado sólo como uno de los ejemplos posibles— hubo unanimidad de pareceres sobre este particular, sino muchas y diferentes opiniones. De aquí los largos y complicados debates políticos que en lo sucesivo se sostuvieron.

La pugna ideológica acerca del gobierno tenía lugar entre los componentes de un reducido círculo ciudadano, cerrado al resto de la población, pues la *polis* era una comunidad en la que abundaban los exclusivismos. A mediados del siglo V, votaron los atenienses una ley que restringía la ciudadanía a los hijos legítimos de los matrimonios en que ambos cónyuges perteneciesen al número de los ciudadanos.

Tan extrema medida, probablemente ni puesta durante mucho tiempo en vigor con toda su rigidez, ni repetida con frecuencia en otros Estados, es, no obstante, claro indicio de una manera de pensar muy típica.

Había habido un tiempo, sólo dos o tres generaciones antes, en que los aristócratas griegos solían concertar a menudo los matrimonios de sus hijos con gentes que no pertenecían a la comunidad, a veces hasta con bárbaros (aunque, en tales casos, sólo al nivel de jefes de tribu). Pericles descendía en cuarto grado de una de estas uniones con extranjeras, pues su bisabuela fue hija del décimo tirano de Sición; el oponente político de Pericles, Cimón, era nieto, por línea materna, de un rey de Tracia llamado Oloro. Sin embargo, durante el gobierno de Pericles, Atenas declaró ilegales los matrimonios de esta clase y, a sus frutos, bastardos.

En cierto sentido, el vocablo «ciudadano», aunque técnicamente correcto para nuestro uso, resulta pobre, no abarca —al menos en su significado actual— todo lo que implicaba el ser miembro de una *polis*, de una comunidad griega. Si no se había nacido en su seno, era casi absolutamente imposible conseguir tal título. No existían los rutinarios procedimientos de nacionalización que hoy se conocen, y ni siquiera un estado como Atenas, que recibía con parabienes a los que inmigraban desde otras ciudades griegas, les daba mucha libertad, ni grandes oportunidades, ni les aceptaba socialmente. Sólo mediante una declaración formal de la asamblea soberana podía un extranjero llegar a ser ciudadano de Atenas, y está comprobado que hacían falta especialísimas consideraciones para que la asamblea se dejase persuadir. No bastaba, por ejemplo, con haberse criado en Atenas, haber servido en sus ejércitos y haberse comportado siempre con decencia y lealtad, si los padres de uno no eran ciudadanos. Ni que decir tiene que los Estados más xenófobos, si los hubo, más se cerrarían en sí mismos. Abrir las

puertas a todos de par en par era señal de que algo fallaba, y no fue mera coincidencia que a finales del siglo IV varias ciudades-estado se resolviesen a vender la ciudadanía para aumentar sus menguados erarios, precisamente en la época en que la *polis* clásica era ya un organismo decadente, por no decir moribundo.

En las ciudades-estado, especialmente en las más urbanas y cosmopolitas, la comunidad propiamente dicha la constituía, pues, una minoría. La mayoría estaba compuesta por los no ciudadanos (la palabra «extranjeros» es mejor evitarla, puesto que predominaban entre ellos los griegos), de los cuales los que residían permanentemente en la ciudad recibían en Atenas y en algunos otros sitios el nombre de «metecos»; los esclavos, clase mucho más numerosa y, en general, todas las mujeres. Los no ciudadanos, cualesquiera fuesen sus derechos —cosa que dependía por completo de los gobernantes—, sufrían varias incapacidades en comparación con los ciudadanos y, al mismo tiempo, estaban sometidos enteramente a la autoridad del Estado en que residieran. En este último punto su posición no se diferenciaba de la de los ciudadanos, pues el poder de la *polis* griega era, en principio, total: era la fuente de todos los derechos y obligaciones, y su autoridad invadía, sin excepción, todos y cada uno de los planos de la conducta humana. Había cosas que un Estado griego no acostumbraba hacer, tales como cuidarse de la educación superior o controlar, tasándolos, los intereses del capital, pero no se ponía en duda su *derecho* a intervenir, aun en estos aspectos. Lo único, que prefirió no hacerlo. Pero a la *polis* nadie podía sustraerse.

Si tan ilimitada era la autoridad de la *polis*, surge obvia la pregunta de en qué sentido eran los griegos libres, pues por libres se tenían. Hasta cierto punto, su contestación la dieron en el apotegma «la ley es rey». No identificaban la libertad con la anarquía, sino con una existencia ordenada en el seno de una comunidad que se rigiera por un código establecido y respetado por todos. Por conseguir esto es por lo que se había combatido durante gran parte del período arcaico, primero contra los privilegios tradicionales y el acaparamiento del poder por los nobles, y después contra la inmoderación de las tiranías. El hecho de que la comunidad fuese la única fuente de la ley era una garantía de la libertad. En esto todos podían convenir; pero llevar el principio a la práctica era ya otro asunto. Los griegos de la época clásica llegaron a sentirse perplejos ante una dificultad que, desde entonces, ha persistido en la política teórica sin solución definitiva: ¿En qué medida era libre la comunidad para cambiar sus leyes

establecidas? Si las leyes pudiesen cambiarse a capricho, esto es, por cualquier facción o grupo que tuviera una posición ventajosa dentro del Estado en un momento preciso, ¿no se iría por aquí a la anarquía, a socavar la estabilidad misma y la seguridad que implicaba la doctrina de que la ley era la reina absoluta?

Planteado de este modo, el problema es demasiado abstracto. En la vida real la respuesta dependía normalmente de los intereses de los respectivos protagonistas. Durante el siglo VI en muchas comunidades alzó cabeza el pueblo bajo y comenzó a actuar como fuerza política; pero a su demanda de mayor participación en el gobierno se contestó en seguida encareciendo la defensa de la santidad de la ley, la intangibilidad de un código que, aunque reconocía ya el derecho de todo ciudadano a una equitativa administración de la justicia, a intervenir tal vez un poco en el gobierno, e inclusive al voto y a otras características de la organización social innegablemente nuevas e importantes, sin embargo, reservaba los altos cargos civiles y militares, y por ende lo principal del tejemaneje político, a los hombres de ilustre cuna y a los de dinero. *Eunomía*, el estado bien ordenado según la ley, había sido en tiempos un grito de guerra revolucionario; ahora servía para mantener el *statu quo*. El pueblo replicaba: *isonomía*, es decir, ¡igualdad de derechos políticos!

Y como el pueblo estaba numéricamente en mayoría, el grito de *isonomía* condujo a la *democracia*. O, explicándolo en otros términos, ¿la ley de quiénes era la que había de reinar?

El peligro subyacente era que el sentimiento comunitario, con todo y ser muy vivo, se extinguiese debido a la gran desigualdad que prevalecía entre los miembros de las comunidades. La pobreza se hallaba muy extendida, el nivel de la vida material era bajo, y había honda división entre los pobres y los ricos, como lo notaron y dijeron cuantos escritores griegos se ocupaban de política. Esto ha sido bastante común a lo largo de toda la historia; lo que en Grecia le daba un giro no común era la existencia de la ciudad-estado, con sus íntimas vinculaciones, su insistir en la comunidad y en la libertad y dignidad del individuo que era miembro de ella. El ciudadano se sentía con derechos, no sólo con obligaciones respecto a la comunidad y, si el régimen de gobierno no le satisfacía, procuraba sin ninguna repugnancia hacer algo para librarse de él como pudiese. En consecuencia, la línea divisoria entre política y sedición (*stasis* la llamaron los griegos) era muy sutil en la Grecia clásica, y a menudo la *stasis* degeneraba en impía guerra civil.

La descripción clásica de una *stasis* extrema la hizo Tucídides al referir la revuelta singularmente brutal que acaeció en Corcira el año 427, episodio tratado de propósito por el historiador como un modelo de lo que era en la sociedad griega aquel mal crónico. Nada revela tanto lo grave y amargo del suceso como el hecho de que por ambas partes se recurriese al apoyo de los esclavos.

Tucídides explicó el fenómeno por la vía psicológica, poniendo sus raíces en la naturaleza humana. Fue Aristóteles quien lo puso en estrecha y sencilla relación con la naturaleza y la idea de la *polis*. «Hablando en general —dice en su *Política* (V, 1301 b)—, los hombres recurren a la *stasis* por un deseo de igualdad.» Por su misma naturaleza, la *polis* despertaba este deseo, que los hombres tenían después dificultades para satisfacer. De aquí lo acre de las contiendas entre las facciones, la relativa frecuencia y la virulencia de la guerra civil. Hubo excepciones, algunas de ellas importantes —Atenas, en concreto, y, hasta cierto punto, Esparta— pero cabe generalizar diciendo, a grandes líneas, que en las *polis* griegas no fue tanto el modo de regir los asuntos públicos lo que originó las más graves divisiones cuanto la cuestión de quiénes habían de regirlos, «los pocos» o «los muchos». Y esta cuestión se complicaba siempre con otras relativas al exterior, con la guerra y con las ambiciones imperialistas.

La guerra y el Imperio

Por su situación geográfica, los griegos del continente se vieron durante mucho tiempo libres de presiones y ataques extranjeros dirigidos directamente contra sus territorios. No les ocurrió lo mismo a los que se habían establecido por Oriente o por Occidente. Aparte la frecuencia de sus choques y dificultades con pueblos más primitivos, como los escitas al norte o los tracios al oeste del mar Negro, existía en aquellas zonas el problema más serio que representaban las relaciones con poderosos imperios civilizados. En el Asia Menor, los griegos hubieron de aceptar, a lo largo del siglo VI, primero la soberanía de los lidios, y después, la de los persas. En Sicilia fueron invadidos repetidas veces por Cartago, que mantenía un punto de apoyo en el extremo occidental de la isla pero nunca consiguió hacerse con el resto [1].

[1] Roma no empezó a actuar en aquella escena hasta el 300 a. J. C. poco más o menos.

El ser gobernados por los persas significaba tener que pagarles un tributo anual, cuantioso pero en modo alguno abrumador, mantenerse pasivos en los asuntos extranjeros, y disfrutar de libertad económica y cultural. Con lo que Persia se entrometió más en la vida interna de los estados griegos fue con el apoyo que prestó a algunos tiranos, lo cual llevó por fin a una revuelta que estalló en 500 o en 499 y cuyas circunstancias no son nada claras. Los jonios pidieron ayuda inmediatamente a sus hermanos de Grecia, y no recibieron otra que la de veinte naves que les envió la recién instaurada democracia ateniense y cinco más procedentes de Eretria, en Eubea. Aun así le costó a Persia casi todo un decenio recuperar por completo su dominio, después de lo cual emprendió dos masivas invasiones de la Grecia misma, enviada la primera en el año 490 por el Gran Rey Darío y la segunda en el 480, bajo su sucesor, Jerjes.

Muchas comunidades, después de haberse negado a apoyar la revuelta jonia, se entregaron aterrorizadas a los invasores. Como a éstos se les llamaba también «medos», las que a ellos se pasaron recibieron en lo sucesivo la despreciativa calificación de «medizantes». Hasta el oráculo de Delfos, ante lo grave de las circunstancias, hizo un papel que en el mejor de los casos podría llamarse equívoco. Los espartanos, reforzados por la Liga del Peloponeso, tenían el único ejército poderoso con que contaba Grecia, pero, en parte por dificultades internas, y en parte debido a una concepción estratégica equivocada, fueron dando largas y difiriendo la defensa, aunque demostraron, con sus actuaciones en las Termópilas y posteriormente en Planeta, que podían resistir y vencer. Quedó a cargo de Atenas librar los combates más decisivos, en Maratón, el año 490, y frente a Salamina, en 480. Este último fue una acción notabilísima; persuadidos por Temístocles los atenienses aumentaron con precipitación su flota, abandonaron la ciudad a la llegada de los persas y dejaron que éstos la destruyesen, después de lo cual, unidos a sus aliados, destrozaron a los invasores en una gran batalla naval. El poderío de Atenas y, por ende, la historia entera de la Grecia clásica, se basó de allí en adelante en el dominio del mar.

Los persas sufrieron enormes daños, pero no quedaron aplastados, ni mucho menos. Se daba por seguro, en general, que volverían a la carga por tercera vez. (Si no lo hicieron se debió sobre todo a los trastornos internos de su imperio, que no les era fácil mantener sometido.) Por tanto, una elemental prudencia exigía que se combinasen con anticipación todas las me-

9. Cabeza de guerrero, siglo V antes de J. C. (Museo Nacional de Atenas)

didas y precauciones y como éstas debían tomarse principalmente en el Egeo y en la costa del Asia Menor, más bien que en la Grecia continental, era obvio que la dirección debía confiársele a Atenas. Se organizó, pues, una liga bajo la hegemonía ateniense y con la isla de Delos como centro administrativo (por lo que los historiadores la llaman la Liga delia). Planeada por el ateniense Aristides, que estableció un sistema de contribuciones pagaderas en naves, en marineros o en moneda, la Liga, en el espacio de un decenio o cosa así, limpió de barcos persas el Egeo. Alejado el peligro, empezó a cobrar nuevo vigor el viejo afán de total autonomía, pero los atenienses no permitían a ninguno de los miembros retirarse de la coalición y reprimían por la fuerza cualquier «revuelta». Con ello, la Liga se convirtió en un imperio, y el símbolo de tal cambio fue el traslado de sus organismos directivos y de su tesoro, en el año 454, de Delos a Atenas. Los Estados miembros, excepto tres, contribuyeron todos, a partir de entonces, con dinero y no con barcos, lo que quiere decir que Atenas ponía, manejaba y controlaba, virtualmente, la totalidad de la flota. Un indicio de la cuantía del tributo anual es que aproximadamente igualaba los ingresos públicos que obtenía Atenas de sus recursos internos.

Durante el siguiente cuarto de siglo, el Imperio ateniense fue la entidad más importante en todos los asuntos de Grecia, y Pericles, la figura del día en los de Atenas. Su política era expansionista, aunque muy controlada y disciplinada. Él reforzó los contactos de Atenas en Tracia y en el sur de la actual Rusia, que tenían alto valor estratégico, pero interesaban más aún como principal fuente de la importación de grano, que era vital para la ciudad; hizo alianzas con ciudades de Sicilia; intentó, sin éxito, atacar a Egipto; entabló conversaciones con Persia. En cambio, las relaciones entre Esparta y Atenas se iban haciendo cada día más difíciles. Amigas ambas potencias, por lo menos en cuanto a las formas, durante los años que siguieron a las guerras contra los persas, se enfrentaron después abiertamente, allá por los 450, llegando a sostener algunas batallas, y luego volvieron a una situación de quebradiza paz que se prolongó otros dos decenios. Dos incidentes mayores, acaecidos dentro del área de influencia corintia, en Corcira y en Potidea, desencadenaron a continuación la Guerra del Peloponeso, que duró, con algunas interrupciones, desde el año 431 al 404, y tuvo por fin la total derrota de Atenas y la disolución de su Imperio. Tal vez fuese Corinto la principal sostenedora de la guerra en el lado espartano, pero, según escribió

Tucídides historiando aquel conflicto (I, 23, 6), «el auge del poder de Atenas y la alarma que inspiraba en Esparta hicieron inevitable la guerra». Probablemente, Pericles pensaba así también, pues había ido atesorando grandes reservas de dinero, práctica ésta muy poco común entre los Estados griegos que, de ordinario, solían gastar en seguida cuanto ingresaban.

Al parecer, Tucídides dedicó largo tiempo a meditar cuál habría sido la causa profunda de la guerra del Peloponeso o, digámoslo con más exactitud, comprendió que había tenido que haber una causa profunda, pues no podían haberla disparado dos o más sucesos accidentales. Fue ésta una de sus más atrevidas y originales concepciones. La guerra —todo el mundo lo reconoció— formaba parte de la vida. Platón dio comienzo a su última y más larga obra, las *leyes*, encomiando al antiguo «legislador» de Creta por la manera como preparaba a la comunidad para la guerra, «puesto que, a lo largo de la vida, debían todos sostener siempre una guerra contra todas las demás *poleis*».

Quizá sea exageración retórica, pero no ironía platónica. La guerra era un instrumento ordinario de la política y los griegos lo empleaban perfectamente y con frecuencia. No es que tuviesen afición a suscitarla —los heroicos ideales de los poemas homéricos se habían extinguido del todo—, pero tampoco se tomaban demasiado trabajo por evitarla. En el siglo IV hubo ciertamente señales de cansancio con respecto a las guerras y hasta se habló de una «paz general» en toda la Hélade. Sin embargo, nada de esto llegó a realizarse, y los diversos Estados continuaron con sus querellas y rencillas, culpando a los demás cuando la guerra estallaba y justificando sus propios hechos con el simple pretexto de la necesidad política.

Los intereses del Estado servían en todos los casos de suficiente justificación, tanto si se trataba de la guerra como si se querían entablar negociaciones diplomáticas o si se pretendía capitular (entregándose, incluso, si era preciso, a los persas). La elección de medios en una situación dada sólo era criticable desde el punto de vista táctico, es decir, en el aspecto pragmático, de las conveniencias, no en el moral.

Las causas inmediatas de las guerras eran, por consiguiente, tan variadas como las orientaciones políticas y los intereses de los diferentes Estados, como los objetivos que los mismos se proponían conseguir en un momento determinado. El ansia de poderío y engrandecimiento, las cuestiones de límites, el enriquecerse a base del botín (en el que las presas humanas representaban el

mayor lucro), la protección del suministro y los transportes del trigo, la busca de apoyos exteriores por parte de las facciones intestinas..., todos estos factores entraban en juego, intensificados por la fragmentación natural de la Hélade, que multiplicaba el número de Estados independientes o que querían serlo y chocaban y se enzarzaban entre sí en incesantes contiendas. Motivos raros fueron, no obstante, el comercio —entendido como lucha por el dominio de las rutas y de los centros de tráfico, a la manera, por ejemplo, de las modernas competiciones y guerras anglogermanas—, o la expansión territorial por incorporación directa de tierras conquistadas o por su explotación económica (que no se redujese a la exacción de tributos).

El estallido fortuito de unas hostilidades bélicas y el modo como podían combinarse los motivos típicos y producirse a la vez un conflicto de intereses se ven muy bien en una situación concreta de la guerra del Peloponeso. En 426 los espartanos fundaron una colonia, por una serie de razones relacionadas con la guerra, en Heraclea de Tracia, junto al mar y no lejos del paso de las Termópilas. La colonia hubo de estar muy pronto alerta porque, como dice Tucídides (III, 93, 2), «los tesalios, que dominaban aquella región..., temiendo que les resultasen vecinos demasiado poderosos, fatigaban continuamente con asaltos a los recién establecidos».

Los tesalios, federación libre formada por numerosas tribus, eran, de hecho, aliados a los atenienses, aunque Tucídides no lo indica como fundamento de su hostilidad para con Heraclea. Sus móviles se ven claros sólo unas cuantas páginas después, al llegar el año 424 y las campañas del general espartano Brasidas, que partió con 1 700 hoplitas hacia el norte llevando la guerra a la Tracia. Una vez en Heraclea, Brasidas «envió un mensajero a sus amigos de Farsalo [ciudad tesalia] pidiéndoles que le guiasen a él y al ejército a través del territorio». Entre sus «amigos» se contaban varios dirigentes oligarcas que hicieron lo que les pedía. «La mayor parte de los ciudadanos tésalos —explica entonces Tucídides (IV, 78)—, habían sido siempre favorables a los atenienses. De haber estado regida la Tesalia por un gobierno auténticamente constitucional y no, como suele, por una reducida pandilla, nunca habría podido Brasidas avanzar». Tal como sucedieron las cosas, el espartano logró hacerlo con la mayor oportunidad, antes de que sus contrarios se hubiesen movilizado lo bastante para detenerle. Así, pues, eran los intereses de las facciones internas los que decidían en política, más que las obligaciones nacidas de una

alianza formal con alguien del exterior. Y no hay razón por la que no debamos creer a Tucídides cuando afirma que los tesalios guerreaban contra Heraclea simplemente porque un vecino fuerte era siempre algo temible.

Por otro lado, como la guerra era un medio y no un fin, también se disfrutaba alternativamente de períodos de paz; no se vaya a imaginar que faltasen siempre. En definitiva era el poder la fuerza más poderosa que fomentaba la paz: antaño el poder de los tiranos, ahora el poder de algunas ciudades-estado principales.

Su superior capacidad para sostener guerras era reforzada por la general comprobación de que las solían iniciar en cuanto les venían bien. De suyo, ningún Estado griego era capaz de desplegar por sí solo continuadamente tanta potencia, pero si uno era lo bastante grande para comenzar y resistente para continuar, si tenía suficiente unidad y contaba con la dirección de jefes competentes, podía crear y dirigir una coalición, un bloque de potencias. Las alianzas eran muy valiosas, sobre todo porque proporcionaban a los Estados que las dirigían fuerzas auxiliares. Y en el mundo anterior al uso de la pólvora como arma de combate, era, por lo regular, el número de hombres bien equipados y entrenados lo que decidía la batalla; entre los griegos, los contingentes de hoplitas, soldados de infantería pesada. En parte, pues, la paz era el resultado de sencillos cálculos aritméticos. Así, por ejemplo, hacia finales del siglo VI, Esparta logró reunir en una alianza a la mayoría de los Estados libres que había en el Peloponeso. A algunos hubo de presionarlos, a otros no; pero, ¿quién podría decir si lo que movía a éstos era precisamente la voluntad de aliarse o, más bien, un cálculo más prudente y precavido? A partir de entonces fueron en verdad muy raras las guerras entre los Estados peloponesiacos, hasta que, en 371, Tebas deshizo la potencia espartana. Este golpe hirió a la vez, de rechazo, aun a los mismos que detestaban a los lacedemonios, pues si bien hizo posible la emancipación de los ilotas de Mesenia, terminó también del todo con la *stasis* y con las guerras de menor importancia en la Península entera. Las cantidades y su suma, digámoslo así, habían cambiado y en consecuencia volvía la guerra, ocupando el vacío de poder que acababa de formarse.

A lo que los historiadores modernos llaman la Liga del Peloponeso diéronle sus contemporáneos el nombre, no tan grato pero revelador, de «Esparta y sus aliados». En efecto, había una red de pactos que, con lo menos posible de una auténtica Liga, formaba un conjunto de Estados sometidos a la hegemonía de Es-

parta. La distinción era, pues, significativa; se orientaba a salvaguardar el ideal de la autonomía propia de cada uno de los Estados componentes. En una alianza se podía pretender una igualdad entre los aliados que respetara su total independencia individual y la conservación de su libertad soberana para actuar; en una liga había que someterse a la mayoría de votos y se podía perder el control sobre las propias acciones. Claro que la realidad no coincidía con el ideal; los Estados eran rara vez iguales y sus tratos rara vez libres; por otra parte, ni siquiera Esparta podía movilizar de hecho las tropas auxiliares de sus aliados sin consultarlos y obtener su aprobación sobre la empresa que se proponía y el modo de realizarla. Sin embargo, el mito de la libertad tenía tal fuerza, que las auténticas «ligas» se restringieron, en la historia de Grecia, o bien al caso de las anfictionías, organizadoras y controladoras de algunos santuarios panhelénicos, como Delfos, o a las zonas más atrasadas, donde nunca tuvo vida la *polis*, o al aislado y complicado ejemplo de la Liga beocia, en la que un poderoso miembro, Tebas, pretendió dominar para su propio provecho y pagó su insistencia con tener que luchar repetidas veces contra sus vecinos.

La Liga de Beocia estuvo a punto de romper la delgada línea que separaba a los aliados de la condición de súbditos. Pero el fruto maduro de este proceso fue, en la Grecia clásica, el Imperio ateniense, compuesto por más de 150 Estados miembros que se extendían por la costa del Asia Menor, por las regiones del Helesponto, por la Tracia y por las islas del Egeo. Con posterioridad al año 454 no hubo pretexto posible: la pertenencia en calidad de miembro era obligatoria, y estaba prohibido retirarse. Los miembros pagaban un tributo anual en dinero contante, que era fijado, recogido y gastado por Atenas a su sola discreción. Estos recursos imperiales le hicieron posible dirigir una complicada política exterior que ella sola, Atenas, decidía; y hubo creciente tendencia entre los atenienses a intervenir en los asuntos internos de los Estados miembros, en particular a prestar apoyo y robustecer a los elementos democráticos contra sus oponentes oligárquicos. Algunos coetáneos empezaron a calificarla de «la ciudad tirana», reproche que le ha sido repetido a menudo por los historiadores de hoy, quienes se basan sobre todo para ello en la autoridad de Tucídides. Hay que observar, empero, que es éste un juicio demasiado unilateral, centrado únicamente en la cuestión de la autonomía de las *polis* y que desatiende otras aspiraciones y otros valores en modo alguno carentes de validez y legitimidad. Ya

hemos visto cómo el mismo Tucídides anotaba que la mayoría de los ciudadanos de Tesalia sentía amistosa benevolencia para con los atenienses, y todos los datos sugieren que esto mismo ocurría en otras muchas comunidades relacionadas con su Imperio. En los interminables debates entre minorías y mayorías, Atenas solía inclinar la balanza a favor de las mayorías, que con frecuencia necesitaban de tal ayuda para conservar su posición y, por esta causa, consideraban conveniente pagar algún tributo y perder un poco de autonomía a cambio de disfrutar de un gobierno democrático en casa y de paz en el exterior.

La prueba decisiva vino con la guerra del Peloponeso, durante la cual muy pocos Estados griegos se libraron de verse envueltos en el conflicto, a no ser los situados en los más lejanos confines de la Hélade. Fue una guerra sin precedentes en todos los aspectos, completamente nueva; por la cantidad de participantes (ya en el número de los Estados, ya en el de hombres), por su duración y el consiguiente gasto de recursos, por su influjo en los ánimos, en la moral y en las costumbres, por la capital importancia que adquirió el poderío marítimo, y por la amplitud del campo en que se desarrolló, pues el escenario de sus episodios se extendía desde el Asia Menor hasta Sicilia, y muchas veces se luchaba simultáneamente en áreas muy distantes entre sí. Fue, por tanto, una guerra en la que hubo que improvisar sin descanso, ya que ni los políticos ni los generales podían apelar a experiencias anteriores que se le pareciesen. Desde la época en que se inventó el sistema de ataque basado en una masa de hoplitas que avanzaban en formación cerrada, las guerras griegas solían ser asuntos de poca duración, que se solucionaban en los meses veraniegos y culminaban en un único encuentro entre los hoplitas de ambas partes contendientes, nunca más, en número, que unos centenares o algunos pocos miles. Por lo común, uno u otro de los frentes se rompía y sus componentes se daban a la fuga, con lo que la batalla —y casi siempre la guerra— se consideraba terminada.

Hostigábase también al enemigo mediante cabalgadas y devastaciones o a veces poniéndole sitio —los asedios no solían resultar como no mediase una traición—. Pero, normalmente, la única acción bélica decisiva era el combate de los hoplitas. De aquí que no hubiera ocasiones para lucir grandes habilidades estratégicas, que la necesidad de preparativos financieros fuera poca y que brillara por su ausencia cuanto mereciese el nombre de logística.

Pero aquéllas eran guerras entre dos Estados, con o sin el

apoyo de muy pocos aliados y que dirimían sus diferencias en un campo de batalla abierto y conocido. La guerra del Peloponeso enfrentó, en cambio, a grandes bloques de Estados, que podían trabar sus combates en los sitios más imprevistos dentro de una amplísima extensión, y con pocas oportunidades para acciones decisivas mientras los dos centros principales, Esparta y Atenas, permaneciesen intactos.

Fue idea de Pericles no aventurarse a combates decisivos a base de los hoplitas, aun a expensas de tener que consentir que los espartanos devastaran el Ática repetidamente sin encontrar resistencia. Contaba él con los recursos financieros de Atenas, con su sin par flota, y con su intangible superioridad psicológica. En una palabra, tenía una idea estratégica, si no todo un plan, de bastante complejidad y cuyo fundamento era la solidez del Imperio. Y no andaba equivocado: explíquese como se quiera la derrota final de Atenas, lo cierto es que no había empuje suficiente en ninguna parte del Imperio para sacudir el yugo ateniense. Es muy natural que, a lo largo de veintisiete años, ambos contendientes encontraran enormes tropiezos para renovar sus respectivas alianzas y que hiciesen cuanto estaba en su mano para desconcertar las del contrario, bien por vías de fuerza, bien mediante halagos y, lo más eficaz de todo, apoyando las rebeliones internas *(stasis)*. Brasidas no fue el único en tener «amigos» dentro de Estados que eran aliados del otro campo. Lo importante, en lo que atañe sobre este particular al Imperio ateniense, no es que dentro de él se diesen o no defecciones, que sí las hubo, sino que a la «ciudad tirana» siguieran llegándole tantos elementos de apoyo aun durante el decenio final, cuando ya todo parecía perdido y podía decirse que la más elemental razón de Estado aconsejaba a sus súbditos un rápido entendimiento con el enemigo.

En realidad, no hay una explicación sencilla y obvia de por qué perdió Atenas, y es preciso recordar que casi escapó de verse derrotada. La paz del año 421 equivalía a una victoria, en el sentido de que los espartanos no alcanzaron ninguno de sus objetivos. Más tarde se volvió a encender la guerra y en 415 decidieron los atenienses llevar a cabo una operación de mayores proporciones: la invasión de Sicilia. Acabó en completo desastre, y aunque se siguió arrastrando la guerra otros nueve años todavía, aquella derrota fue claramente definitiva. Pero fue una derrota lo que se dice «por pelos»; una dirección más competente de las operaciones habría convertido casi con certeza la invasión en un éxito cuyas consecuencias no cabe conjeturar si hemos de ser realistas, aun-

que, seguramente, no habrían sido de escasa monta. Sostienen muchos la opinión, basada en la inevitable autoridad de Tucídides, de que aquel fracaso de los dirigentes era síntoma de la profundísima y general decadencia en que se hundió la política ateniense tras la muerte de Pericles, acaecida en el segundo año de la guerra. Y ésta es, probablemente, la explicación más común de la derrota de Atenas. Quizá sea acertada, pero también es argüible, por lo menos, que aquélla fue una guerra que Atenas la podía perder, mas no la podía, en realidad, ganar; sencillamente, porque, teniendo en cuenta el tamaño de la ciudad, sus recursos en hombres y en materiales, la incapacidad de su rudimentaria economía y de su técnica para expansionarse, así como la incapacidad de los griegos en general para trascender los límites de la *polis* o, en la mayoría de los casos, para vivir dentro de ella en paz unos con otros..., la victoria final únicamente habría sido para Atenas si ésta hubiese logrado antes meter en su Imperio a toda la Hélade, lo cual es palmario que estaba fuera de su alcance.

La guerra terminó en el 404, y la condición de mayor importancia entre las impuestas por los victoriosos espartanos fue la de que se disolviese el Imperio. La guerra fue, por ende, un desastre no sólo para Atenas, sino para toda Grecia; destruyó el único camino posible hacia cualquier unidad política, aunque tal unidad fuese la que una ciudad ambiciosa imponía a las otras. Esparta había hecho la guerra proclamando propagandísticamente que se proponía restaurar la libertad y la autonomía de las ciudades griegas, y honró luego tal divisa volviendo a uncir a las ciudades griegas minorasiáticas al yugo de la soberanía persa (como pago por el oro persa, sin el cual habría sido incapaz de dar fin a la guerra) y, a continuación, tratando de establecer, sobre el cadáver del Imperio ateniense y a base de poner guarniciones y gobernadores militares, un Imperio propio que le pagara buenos tributos.

Este incompetente esfuerzo apenas llegó a durar un decenio. En el siglo IV, el vacío de poder se convirtió en la situación permanente de Grecia, a pesar de los conatos que hicieron, por turno, Esparta, Tebas y Atenas para asegurarse alguna hegemonía. La solución final fue dada no por un Estado griego, sino por Macedonia, bajo los reinados de Filipo II y de su hijo Alejandro.

Se ha calculado que una tercera parte, o poco más, de los ciudadanos de Atenas vivían en los distritos urbanos al estallar, en 431, la guerra del Peloponeso, y que esta proporción había aumentado quizás hasta la mitad un siglo después. Los hombres libres que no eran ciudadanos, a los que la ley no permitía poseer terrenos, se concentraban en la ciudad y en el barrio del puerto. Así sucedía también con muchos de los esclavos. Consecuencia puramente demográfica de tal situación era que Atenas y el Pireo se iban haciendo más populosos que la mayoría de los Estados griegos tomados en conjunto. Esta característica urbana de la vida ateniense tenía máxima importancia, ya que era condición necesaria para el poder y constituía gran parte de la gloria del Estado. Sin embargo, no debe olvidarse que el apego al suelo era muy tenaz. Entre los moradores de la urbe había muchos cuyos intereses económicos seguían radicando, total o parcialmente, en el campo. Es cosa averiguada que, todavía a finales del siglo V, las tres cuartas partes de las familias avecindadas en la ciudad poseían alguna finca rústica, aunque no en todos los casos les bastase con ella para el sustento. Solían ser los más ricos quienes residían especialmente en la ciudad. Por lo que respecta a los campesinos propiamente dichos, cuando, durante el verano del 431, fueron todos ellos encerrados tras las murallas, en previsión de la primera de las incursiones espartanas, «se hallaban deprimidos —según refiere Tucídides (II, 16, 2)—, y llevaban con amargura el tener que abandonar sus hogares y los santuarios tradicionales».

Había en la ciudad varios cientos de familias notablemente acomodadas: ciudadanos que vivían de las rentas de sus propiedades y, en algunos casos, del negocio de esclavos; no ciudadanos cuya base económica eran el comercio, la fabricación o el préstamo de dinero. En ambos grupos había hombres ciertamente riquísimos. Cimón, el principal oponente de Pericles durante los primeros años del gobierno de éste y que pertenecía a una de las familias más importantes de la antigua aristocracia, al decir de Aristóteles (*Const. de Atenas*, XXVII, 3) «poseía la fortuna de un tirano..., mantenía a muchos de sus compañeros de partido, cada uno de los cuales era libre para llegar a donde él y recabar lo preciso para su sustento. Además, ninguna de sus propiedades tenía cerca, con lo que, quien lo desease, podía coger de sus frutos». Y Nicias, el general en jefe del ejército que fue destruido en Sicilia, pasaba por dueño de mil esclavos. O aquel hombre —no sa-

bemos cómo se llamaba—, que inventariando en números redondos sus contribuciones personales al mantenimiento de la flota y al gasto de los festivales públicos durante los siete últimos años de la guerra peloponesíaca, llegó a la suma de unos once talentos, equivalente al salario de más de 200 artesanos por todo un año de trabajo.

Los personajes así eran, esencialmente, rentistas, libres de dedicarse a la política, al estudio, o a la más completa desocupación. Tal tenor de vida llevaban tanto Nicias como los demás propietarios que solían mantenerse alejados de sus tierras. Nicias no empleaba directamente a sus esclavos, sino que los alquilaba por un precio *per diem* a los empresarios que obtenían concesiones para explotar las minas del Laurion. Aun quienes, como Cleón, se servían directamente del trabajo de sus esclavos en sus propios establecimientos industriales, por lo que no se les puede llamar rentistas en un sentido estricto, eran también (o al menos podían serlo si querían) hombres desocupados; sus negocios se los administraban, lo mismo que sucedía con las grandes fincas agrícolas, esclavos de confianza que actuaban como oficiales y sobrestantes.

El número exacto de esclavos que había en Atenas es asunto discutible; dudosamente podría haberlo calculado ni siquiera algún contemporáneo, pues no existían registros ni censos periódicos. Cabe conjeturar que su número andaría entre 60 000 y 80 000, en parecida proporción, con respecto al total de habitantes, que los que había en el sur de los Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión. Las mayores concentraciones correspondían a las minas y al servicio doméstico, categoría esta última muy amplia, ya que abarcaba a millares de hombres y mujeres retenidos por las personas pudientes sin que les produjeran beneficio alguno, sino sólo porque daba prestancia. Platón, por ejemplo, mencionó en su testamento a cinco domésticos, Aristóteles a más de catorce, y su sucesor Teofrasto a siete. Había relativamente pocos esclavos dedicados a las labores agrícolas y a las manuales, ramas de la economía en las que abundaban más los campesinos libres y también, probablemente, los artesanos independientes. No obstante, fue en estos ámbitos de la producción donde los esclavos tuvieron tal vez más importancia, puesto que en ellos podían descargarse de los cuidados económicos, e inclusive de toda actividad de este tipo, los hombres que, en lo político, llevaban las riendas del Estado y que dirigían también en gran parte su vida intelectual.

La enorme aglomeración que formaban los atenienses fue cau-

sa de que tuviesen que preocuparse bastante por conseguir medios de subsistencia, y de que el nivel de vida logrado por muchos nunca pasara del mínimo. En el campo eran muy numerosas las familias pobres, y parece ser que había más aún en la ciudad. Con todo, durante la época clásica, Atenas se vio libre de las revueltas que, en el resto de Grecia, se originaban con carácter crónico entre la plebe de los oprimidos y a menudo faltos en absoluto de medios. Más aún, hasta los pobres de solemnidad hallaban, en Atenas, tiempo y oportunidades para tomar parte en la vida pública, así en los actos de gobierno (entendiendo éste de una manera amplísima) como en las frecuentes actividades festivas asociadas a los cultos y a las ceremonias oficiales. La cuestión acerca de cómo llegó a ser posible tan excepcional forma de vida es uno de los interrogantes claves en la historia de aquella ciudad.

Podremos dar con parte de la respuesta si nos fijamos en cuál era la distribución de las cargas y obligaciones militares.

Cuando la guerra con Esparta fue ya un hecho, Pericles en persona dirigió una gran invasión —propiamente sería mejor llamarlo una demostración de potencia, un desfile— marchando por el territorio de Megara con 13 000 hoplitas, de los cuales 10 000 eran ciudadanos, los demás, metecos. Otros 3 000 se ocupaban por aquellos mismos días en asediar Potidea, y es evidente que entre ambos contingentes de tropa sumaban el total de las fuerzas de hoplitas en aquel año 431 o, si no, le andaban muy cerca. (Las cifras militares citadas por un escritor como Tucídides son fidedignas, al contrario de lo que ocurre con los cálculos generales sobre la población; los Estados griegos no hacían censos, pero en cambio, por razones obvias, llevaban unos registros exactos de sus fuerzas armadas, registros que, en un Estado como Atenas, podía consultar cualquier ciudadano.) El número total de ciudadanos varones adultos era, por entonces, de 40 000 a 45 000; así, pues, alrededor de una tercera parte de los ciudadanos (sin incluir, por consiguiente, en este cálculo a los metecos) disponían de medios bastantes para que se les clasificara como hoplitas. Contando con que quienes sólo por un mínimo sobre lo que era de ley se viesen en la precisión de servir en tal categoría, protestarían acaso de que era injusta la clasificación, mientras que quienes se librasen sólo por un poco de aquella carga darían gracias a su buena suerte, lo cierto es que la proporción citada sigue siendo un dato muy aprovechable para saber cómo estaba repartida la riqueza en el Estado.

Todo ciudadano y todo meteco debían prestar el servicio militar. La magnitud de cada leva la determinaba la Asamblea. Lo más corriente fue, empero, que sólo fuesen llamados a filas los hoplitas y los jinetes, es decir, los dos sectores de la población que más riqueza poseían. Exigíaseles que se proporcionaran y mantuvieran su propio equipo, y sólo recibían del Estado una exigua ración diaria mientras estuvieran en servicio (en el siglo IV, cuando el tesoro no pudo resistir ya tal esfuerzo, a menudo ni aquélla se les dio). Aunque a las denominadas «levas de tropas ligeras» se las llamaba en ocasiones a filas, sigue siendo exacto decir que, en Atenas, el ejército, formado a base de reclutamiento obligatorio y no por profesionales en ninguno de los sentidos modernos, era, estrictamente, una institución de las clases sociales superior y media. En cambio, la escuadra era diferente por completo, así en sus elementos componentes como en su organización. El mando de las naves se distribuía entre los ciudadanos más ricos, que debían responder también de una parte considerable de los gastos de las operaciones náuticas; la tripulación formábanla profesionales a sueldo. Muchos detalles son todavía muy oscuros, pero parece ser que con este fin se contrataba cada año a unos 12 000 hombres por ocho meses. Si bien el cuerpo de ciudadanos no podía proporcionar tantos tripulantes, siempre figuraban sin embargo en cada nave los suficientes como para formar un grupo muy representativo. Los pobres de la ciudad tuvieron siempre en la flota un medio muy importante de ganarse la vida, al menos mientras existió el Imperio ateniense; y esto, lo mismo que las consecuencias políticas de tal realidad, le saltaba a la vista a cualquier contemporáneo. «Es el *demos* —escribía en el siglo V un panfletista al que cómoda y demasiado fácilmente se le ha solido dar el apelativo de "el Viejo Oligarca"— quien conduce las naves y presta al Estado su fuerza.»

Ahora bien, la palabra *demos* tenía una historia complicada. El Viejo Oligarca la empleó en el sentido de «el populacho», «la plebe», «las clases inferiores de la sociedad», acentuando el tono peyorativo con que la venían pronunciando todos los hombres de ideas «sanas» desde tiempos ya tan antiguos como los de la *Ilíada*.

Pero *demos* significaba también «el pueblo considerado como un todo», «el conjunto del pueblo entero»; en una democracia, el cuerpo de ciudadanos que actuaban públicamente por medio de su asamblea. De aquí que los decretos de la Asamblea ateniense fuesen corroborados, en el lenguaje oficial de los documentos, «por

el *demos*» más bien que «por la *ecclesia*» (término éste con el que los griegos designaban lo que nosotros con el de «asamblea»).

La Asamblea se reunía frecuentemente —por lo menos cuatro veces cada 36 días durante el siglo IV, y quizás ya con la misma frecuencia en el V—, y todo ciudadano varón que hubiese llegado a los 18 años (exceptuados unos cuantos que habían perdido sus derechos civiles por algún delito), era apto para asistir a sus sesiones siempre que lo juzgase oportuno. Claro está que sólo una parte de los 40 000 acudían, pero aquellos que se hallaban presentes a la reunión en que se trataba determinado asunto eran, para cuanto acerca del mismo resolvieran, el *demos:* sus actos quedaban reconocidos, legalmente, como actos del pueblo entero. Andando el tiempo, en virtud de una curiosa extensión de este principio, se vino a considerar que los tribunales de justicia (cuyos componentes se sacaban a suertes de entre 6 000 ciudadanos que se ofrecían como voluntarios), equivalían también al conjunto de todo el *demos* cuando se trataban allí cuestiones de la competencia de éste.

La clave de la democracia ateniense era la participación directa en el gobierno; no había en aquel sistema ni representación, ni un servicio de burocracia civil en ninguno de sus muchos sentidos. Dentro de la Asamblea soberana cuya autoridad era, por esencia, total, cada ciudadano tenía no sólo títulos para asistir tantas veces cuantas quisiera, sino, además, derecho a tomar parte en la deliberación y discusión de los asuntos, a proponer enmiendas y a votar las decisiones en materia de declaración de guerra o paz, fijación de impuestos, regulación del culto, leva de tropas, finanzas bélicas, obras públicas, tratados y negociaciones diplomáticas..., o cualquier otra, grande o pequeña, que exigiesen los cuidados del gobierno. Los trabajos preparatorios de las reuniones corrían en gran parte a cargo de la *boulé*, consejo de 500 miembros elegidos a suertes por un año, y para el cual eran también aptos todos los ciudadanos, sólo que nadie podía pertenecer a él más de dos veces en su vida. Había además numerosos cargos oficiales de diversa importancia; la mayoría de ellos se proveían también mediante sorteo y para un año; en las pocas excepciones a esta regla se incluían los diez generales (*strategoi*), que podían ser elegidos y reelegidos ilimitadamente, así como los componentes de diversas comisiones *ad hoc* que, durante cierto tiempo, hubiesen de ocuparse en negocios diplomáticos o similares. No existía jerarquización ninguna entre los oficios o cargos; sin que se tuvieran que preocupar por lo importante o lo insigni-

ficante de cualquiera de ellos, quienes lo desempeñaban eran responsables de sus gestiones directa y únicamente ante el *demos* mismo, ya actuasen en el Consejo, en la Asamblea o en los tribunales, y no tenían que rendir cuentas a ningún funcionario de superior categoría.

Este sistema era, ya se entiende, el fruto de una considerable evolución, que llegó a ser completa en el tercer cuarto del siglo V, pero sin que se estabilizara en su proceso, pues mientras Atenas fue una democracia se mantuvo abierta a saludables cambios. Los atenienses llamaron a veces a Solón el padre de su democracia, pero esto no pasaba de ser un mito anacrónico. Por más que Solón y Pisístrato, cada uno a su manera, abrieron y prepararon, por decirlo así, las zanjas para echar los cimientos, puesto que debilitaron el sistema arcaico, especialmente el monopolio político que detentaban las familias aristocráticas, sin embargo, ninguno de aquellos dos hombres —huelga casi el advertirlo— se propuso establecer la democracia. La transformación, cuando llegó su momento, fue brusca y repentina: después de haberse derribado, con la ayuda de Esparta, a la tiranía, en 510, y tras los dos años de guerra civil que siguieron. Y el arquitecto del nuevo tipo de gobierno fue Clístenes, un miembro de la noble familia de los Alcmeónidas. Clístenes no era un teórico y, al parecer, se hizo demócrata virtual y accidentalmente, poniéndose del lado de la plebe cuando comprendió que necesitaba su inmediato apoyo en la agitada contienda que se reñía para llenar el vacío dejado por el depuesto tirano Hipias, el hijo de Pisístrato. Contamos con una información demasiado deficiente como para poder decir hasta qué punto encontraría Clístenes algún modelo orientador de su conducta, en su nueva posición cimera, de haberlo buscado en cualquier parte de Grecia, por ejemplo en Quíos; pero el resultado fue, de todos modos, original, dando a esta palabra su sentido más favorable.

Habiéndose comprometido a llevar a cabo una innovación mayor, Clístenes y sus asesores —fuesen éstos quienes fuesen— crearon las instituciones que entendieron requería su nuevo objetivo, conservando, sí, cuanto les fue posible, pero sin vacilaciones cuando hubo que demoler o que inventar audaz y radicalmente.

Los planos pergeñados por Clístenes no eran aún los que trazaría Pericles: harían falta dos generaciones enteras para perfeccionar la estructura, y en ese lapso entrarían no sólo las guerras contra los persas y la formación del Imperio, sino también muchos conflictos interiores, pues las fuerzas opuestas a la de-

mocracia distaban mucho todavía de estar aplastadas allá por el año 508. Los detalles de aquella lucha no pueden ya seguirse con ninguna claridad: de todos los vanos que faltan por cerrar en el edificio de nuestro conocimiento histórico de la Grecia clásica, tal vez sea éste el más oscuro y engañoso. El hombre que desempeñó el papel decisivo entre Clístenes y Pericles fue Efialtes, y lo que de él o de su carrera sabemos se aproxima mucho a nada. Murió asesinado en el año 462 o en el 461; pues bien, este crimen político pasó casi inadvertido en la literatura griega. Semejante silencio vale por todo un comentario sobre la tendenciosidad de los escritores griegos, con cuyo parcialismo ha de combatir a cada instante el historiador moderno, y nunca tanto como al estudiar la historia y el funcionamiento de la democracia ateniense.

En el fondo, el eje en torno al cual giraba el mecanismo entero lo formaban la elección por suertes (procedimiento que trasladaba del plano ideal al real la igualdad de oportunidades) y el pago por el desempeño de funciones públicas, cosa que permitía al indigente tomar asiento en el Consejo y en los tribunales o ejercer su papel de ciudadano en la Asamblea. No sin razón podía enorgullecerse Pericles —según Tucídides— de que una de las peculiaridades positivas de Atenas consistía en que la pobreza no era en ella impedimento para servir a la causa pública.

Si se suman la Asamblea, el Consejo, los tribunales y el gran número de cargos de ocasión, el total —varios centenares— de puestos asequibles en principio al común de los ciudadanos indica que las tareas de gobierno estaban bastante repartidas, y que una experiencia política de grado poco corriente se había abierto brecha a través de la estructura clasista. La distribución no era, de hecho, tan igualitaria; esto habría sido, claro está, demasiado utópico. En particular, la población rural estaba probablemente, en circunstancias ordinarias, menos representada de lo debido y, por lo que respecta a las más altas esferas, entre los hombres que formularon, orientaron y rigieron la política hay muy pocos (y ninguno antes del siglo IV) de los que se sepa que procediesen de las clases inferiores.

En cierto sentido, la «definición» ateniense de una democracia directa presuponía la afición de los ciudadanos a la política; daba por sentado que todos y cada uno de ellos, por el mero hecho de poseer la ciudadanía, tenían aptitudes para participar en el gobierno y, ciertamente, sus posibilidades de tomar parte en el mismo se aumentaban mucho no sólo con el amplio uso de la elección por sorteo, sino también porque era obligatoria la per-

tenencia al Consejo y a la mayoría de los cargos según un turno cíclico. En cuanto a la asignación del estipendio, era verdad que compensaba bastante al ciudadano de lo que durante el ejercicio de funciones públicas pudiese perder como artesano u obrero, mas tampoco pasaba de ahí. Por eso, nadie miraría los cargos públicos como su medio de vida, ni siquiera como uno de los mejores modos de ganársela durante algunos períodos. Al mismo tiempo, un gran Estado como Atenas, con su Imperio y su (para lo que era general entre los griegos) complicado sistema fiscal, naval y diplomático, tenía absoluta necesidad de políticos que dedicaran todo su tiempo a orientar y coordinar las acciones de aquellos otros participantes más o menos temporeros y aficionados. Y los encontraba entre los personajes acaudalados, entre los rentistas, que eran libres para dedicarse por entero a los intereses públicos. Hasta los días de la guerra del Peloponeso tales dirigentes pertenecieron todos a las familias que desde antiguo poseían los campos. Después quebrantaron aquel monopolio hombres nuevos —Cleón, Cleofón, Anito— que basaban sus ocios en la industria artesanal de sus esclavos, y durante el siglo restante de gobierno democrático en Atenas la balanza de la dirección se inclinó más quizás hacia este lado, impulsada en ocasiones por hombres verdaderamente pobres que conseguían con esfuerzo elevarse al puesto más eminente, no sin que se pudiera dudar de si su ascensión habría sido más o menos ayudada con sobornos.

Se fue haciendo cada vez más frecuente referirse a estos hombres llamándolos «oradores», término que pasó a ser casi un tecnicismo para cuyo uso no se atendía precisamente a la elocuencia ni a las demás cualidades oratorias del sujeto en cuestión. Como la Asamblea hacía la política y tenía control, junto con los tribunales, no sólo sobre los negocios del Estado sino sobre todos los oficiales, militares o civiles, la dirección del Estado dependía de este organismo. Sus sesiones se celebraban al aire libre, en lo alto de una pequeña loma cercana a la Acrópolis, llamada Pnix, donde se reunían algunos millares de ciudadanos (su número exacto no lo podemos tampoco determinar) con el fin de debatir y decidir las cuestiones que se presentaran. En una palabra, la Asamblea era un mitin, una concentración de masas humanas, y dirigirse a ella exigía, en estricto sentido, el ejercicio de la oratoria.

Como no tenía una composición fijada de antemano, como nadie era elegido para asistir a ella, no había en su seno partidos políticos, ni una sección que representase al «gobierno», ni ninguna otra organización discriminable. El presidente era elegido

cada día por sorteo entre los miembros del Consejo según el orden de turno ordinario; las proposiciones se hacían, se discutían, se enmendaban, y se emitían los votos, todo ello en una misma sesión salvo raros casos.

Todo el que quisiera imponer su criterio tenía que hacerse oír en la Pnix y exponer y defender sus razones. Ni los que ocupaban un cargo ni los que formaban parte del Consejo podían actuar mediante sustitutos. El dirigente político lo era en tanto, y sólo en tanto, aceptase la Asamblea su programa prefiriéndolo al de sus oponentes.

Los críticos antiguos de este sistema y sus seguidores modernos no han escatimado los reproches condenatorios: a partir de Pericles —dicen—, el nuevo tipo de dirigente fue el demagogo, que halagaba al *demos* en la Asamblea y en los tribunales a expensas de los más altos intereses del Estado. A no dudarlo, no todos los personajes que consiguieron sobresalir en la política de Atenas fueron altruistas exentos de egoísmo y, por lo demás, las grandes masas que se reunían en la Pnix invitaban a pronunciar emotivos y aun inflamatorios discursos. Sería absurdo creer, no obstante, que los políticos deshonestos y los que abusaban de la retórica fuesen desconocidos del todo en los primeros años de la democracia y que luego, cuando faltó Pericles, irrumpieron en ella avasalladoramente.

Hay bastantes pruebas que inclinan a pensar que, en el conjunto de su proceder y de sus decisiones, la Asamblea se mantuvo honorable hasta el fin. Es un hecho que el Estado siguió a menudo y durante períodos bastante largos una política de líneas definidas y consecuentes, identificada en cada momento con las ideas de un individuo o de un grupo reducido. Con toda su experiencia, la mayoría de los ciudadanos eran incapaces de resolver los intrincados problemas que planteaban los asuntos de finanzas o de relaciones exteriores, y tendían, muy razonablemente, a prestar su apoyo a aquellos políticos de plena dedicación en los que habían depositado su confianza (y a los que siempre podían pedir cuentas). De aquí que no sólo a Pericles en el siglo V y a Demóstenes más tarde, en el siglo IV, se les permitiera desarrollar políticas de larga duración, sino también a hombres menos famosos, aunque no faltos, ni mucho menos, de talento, como Trasíbulo o Eubulo, en los años intermedios.

También es un hecho que Atenas nunca anduvo escasa en hombres de las más altas cualidades, que sintiesen gusto por dedicarse a la política, aunque las recompensas eran más que nada

honoríficas y los riesgos personales muy numerosos. La pugna era a menudo grave, y tenían lugar combates serios y no peleas amañadas para adquirir prestigio o acomodo personales. La gran lucha por establecer la democracia misma, el crecimiento del Imperio, la guerra peloponesíaca y sus problemas estratégicos, las finanzas públicas y, finalmente, la cuestión de Filipo y Alejandro, eran materias todas muy dignas de apasionarse por ellas. Y, en efecto, se batalló con pasión.

Quien aspira a llevar las riendas de la política no podía proceder de otro modo, y en un sistema falto de instituciones que, como los partidos oficiales y la burocracia, sirviesen de apoyos, los dirigentes habían de vivir en constante tensión. No es maravilla que en ocasiones reaccionaran de maneras violentas, que aprovecharan una ocasión para aplastar a algún oponente; o que el *demos* se impacientase a veces con los fallos, reales o imaginarios. Nadie era inmune frente a estos riesgos; hasta Pericles padeció un temporal eclipse y un molesto fin muy a principios de la guerra del Peloponeso. Otros sufrieron el ostracismo, especie de honroso destierro por diez años pero sin pérdida de los bienes y sin incurrir en desgracia ante la opinión pública. Cuando la práctica del ostracismo cayó en desuso, hacia finales del siglo v, quedó la posibilidad del exilio «por acusación de crímenes». Y otros hombres públicos, aunque en muy corto número, hallaron la muerte, legal o por asesinato, durante el ejercicio de sus funciones.

Sería cosa fácil componer una lista de los casos de represión, calumnia, comportamiento irracional o brutal conculcamiento del derecho que tuvieron lugar durante los casi dos siglos de gobierno democrático en Atenas. Sin embargo, no pasaron de ser meros incidentes de poca entidad para tan largo espacio de tiempo en el que la ciudad se vio singularmente libre de la epidemia griega de sediciones y guerras civiles. Por dos veces, en 411 y en 404, dieron los oligarcas sendos golpes de Estado, pero su poder tuvo corta duración; la primera vez no lograron resistir la prueba de una guerra, que en seguida hubieron de dar por perdida y, la segunda, se mantuvieron unos pocos meses, pero sólo merced a la intervención del victorioso ejército espartano. En lo sucesivo ya no se oyó hablar de oligarquía en Atenas (excepción hecha de lo que decían en sus escritos algunos filósofos) hasta que otros invasores, los macedonios, concluyeron del todo este capítulo de la historia griega en el año 322. Bastantes de los promotores del golpe del año 404 —conocidos en adelante por el justamente ingrato nombre de los Treinta Tiranos— actuaron en la oligarquía

del 411. Que conservaran la vida como para desempeñar dos veces en un decenio su sedicioso papel no deja de ser digno de notar. Hasta un libertario tan empedernido como John Stuart Mill pensó que esto frisaba en el exceso.

La mayoría ateniense —escribió—, *de cuya democrática irritabilidad y suspicacia tantas cosas oímos, merece más bien que se la acuse de demasiado bonachona y confiada, si se advierte que dejaba vivir en su seno hasta a aquellos hombres que, a los primeros indicios de una oportunidad, estaban prontos a dirigir la total destrucción de la democracia.*

Hacia mediados del siglo v, los «pocos» y los «muchos», los dos bloques de opinión en que se dividían los ciudadanos de Atenas, habían establecido un equilibrio bastante aceptable, lo cual no es sino decir de otro modo que habían dado con un sistema que les ponía virtualmente a salvo de subversiones o *stasis*. Para los «muchos» el Estado era la fuente de notables beneficios materiales y de una participación muy amplia en el gobierno; para los «pocos» —que constituían, propiamente, una clase numerosa—, era el Estado el origen de los honores y de las satisfacciones que acompañaban a la dirección de los asuntos políticos y militares.

El éxito político y la prosperidad económica eran los factores que unificaban: posibilitando acudir a los enormes costos de los cargos públicos y a los de la flota, sin los cuales la participación y aun la lealtad de millares de los ciudadanos más pobres habrían sido inseguras en el mejor de los casos; y, también, haciendo de poderosos estímulos psicológicos para el orgullo cívico y la estrecha vinculación e identificación personal con la *polis*.

Sin el Imperio sería difícil concebir el inicial triunfo del sistema forjado por Efialtes y Pericles. Luego, el sistema mismo fue engendrando su propia importancia, basada en un activo sentido de responsabilidad cívica —de forma que la riqueza, por ejemplo, llevaba consigo una pesada carga de obligaciones para con la hacienda pública y el deber de ocupar en el ejército los puestos más duros, a cambio de lo cual aceptaba el *demos* que los ricos fueran sus dirigentes— y ni siquiera los desastres de la guerra peloponesíaca ni la pérdida del Imperio amenazaron gravemente a la estructura del gobierno. La Atenas del siglo IV halló recursos en su interior mismo para conservar la organización política y ciudadana que el Imperio le había ayudado a erigir durante la centuria anterior.

Atenas prosperó como ningún otro de los Estados de la Grecia clásica. El mayor de sus orgullos, cuya expresión suele atribuirse a Pericles, consistía en ser la «escuela de toda la Hélade». En dos siglos produjo una asombrosa serie de extraordinarios escritores y artistas, científicos y filósofos. Muchos que no habían nacido en ella se sintieron pronto poderosamente atraídos por el esplendor de tal ciudad, y algunos se establecieron allí más o menos para siempre. Pocas figuras importantes de la vida cultural griega entre los años 500 y 300 dejaron de tener algún vínculo con Atenas por lo menos en parte de su carrera, pues lo tuvieron inclusive varios de los más duros críticos de su sistema de vida política. Severísimo en sus juicios al respecto fue, entre todos, Platón, quien, aunque natural de Atenas, encontraba mucho que admirar en el Estado que se consideró a menudo como el ideal opuesto, a saber, en Esparta.

Platón y cuantos como él pensaban solían dar al olvido, cuando les convenía, que en Esparta ni siquiera habrían empezado nunca a pensar, y que, en la hipótesis contraria, no se les habría permitido, ni mucho menos, que expusieran y enseñaran sus doctrinas tan libremente como lo hacían.

Esparta

Se ha dicho que Esparta tuvo dos historias distintas, la suya interior y la de su imagen en el exterior (o su «espejismo», como la llama un especialista francés). Si se tiene en cuenta lo mucho que se escribió en la antigüedad acerca de Esparta, resulta sorprendente cómo entre tantos escritos se pudo llegar a componer un cuadro tan confuso, contradictorio e incompleto. La causa fue, en parte, que el espejismo se interponía de continuo, impidiendo ver la realidad, deformándola y, con frecuencia, ocultándola del todo; y, en parte también, lo extremadamente callados que eran los espartanos mismos. Hubo un tiempo, en el período arcaico, durante el cual desempeñó Esparta algún papel directivo en el desarrollo de las líneas fundamentales de la civilización griega; por lo que atañe a la poesía, lo conjeturamos a base de los fragmentos que se han conservado; respecto a la música, según verosímiles tradiciones antiguas; hasta parece que influyeron en la navegación y como creadores de algunas de las instituciones germinales de la ciudad-estado. Empero, a partir del año 600, poco más o menos, esta orientación se interrumpió evidentemente de una manera brusca.

De allí en adelante, ni a un solo ciudadano de Esparta se le recuerda porque realizase alguna actividad cultural. Su famoso «hablar lacónico» era una señal de que nada tenían que decir, situación ésta en la que les había puesto el singularísimo género de vida por el que se empezaron a distinguir en aquel entonces.

Por su población, Esparta no se clasificaba entre los mayores Estados. El número más alto de espartamos que trabaron combate en una batalla fue, según nuestros conocimientos, el de 5 000 en Platea, el año 479. Después decayeron rápidamente, y así, a mediados del siglo IV, no podían reunir ni 1 000 hombres. Esta cifra la aduce Aristóteles como un síntoma de lo defectuoso de su sistema, ya que —arguye— el territorio que dominaban podría proporcionar 1 500 hombres de a caballo y 10 000 infantes. Esparta se había adueñado, por conquista, de los distritos de Laconia y Mesenia, muy fértiles para lo que solían serlo los de Grecia, con mucho acceso al mar y ricos en el raro e inapreciable recurso nacional del hierro (oportuna contrapartida de la plata ateniense). Los pobladores de este territorio no eran libres, sino gentes sujetas a dos clases de sometimiento: los ilotas, a los que los espartanos no reconocían derecho alguno y les obligaban a trabajar las tierras en calidad de siervos —su número no podemos ni siquiera conjeturarlo, pero ciertamente muchos más que los espartanos mismos—; y los llamados *periecos*, que conservaban su libertad personal y su propia organización comunitaria a cambio de ceder a Esparta todo derecho a la acción en el aspecto militar y en el de las relaciones exteriores. Así restringidas, las comunidades de los periecos eran, hablando con propiedad, *poleis* incompletas.

Sin embargo, no hay muestras de que lucharan por librarse de la autoridad de Esparta a la manera como los minúsculos Estados de Beocia se resistieron incesantemente contra los pujos de Tebas por establecer su hegemonía. Sin duda, el de la resignación era el único camino prudente, pero también ocurrían otras consideraciones: la paz, la protección y las ventajas económicas. Los periecos eran quienes manejaban el comercio y la producción industrial con que se satisfacían las necesidades de los espartanos, y gracias a aquéllos el ambiente de éstos se mantuvo a un nivel considerable, y a veces alto, en lo artesanal y en lo artístico.

Los ilotas eran algo absolutamente distinto. La práctica usual casi siempre, en la antigüedad, cuando se esclavizaba a los habitantes de una ciudad o de un distrito, consistía en venderlos y

dispersarlos. Los espartanos habían adoptado, en cambio, la peligrosa alternativa de conservarlos, sometidos, en sus propios hogares, en su terruño natal. Y esto les costó caro: mientras que el resto de la historia griega se halla pasmosamente libre de revueltas de esclavos, aun donde sus concentraciones eran muy grandes, como en las minas de plata del Atica, las revueltas de los ilotas fueron siempre una chispa latente y se avivaron en ocasiones hasta alcanzar la fuerza de terribles incendios.

Lo que mantuvo a raya a los ilotas en su condición de esclavos, impidiendo que se rebelaran más a menudo aún, fue la circunstancia de que Esparta era como un campamento puesto siempre sobre las armas, la clave de cuya disposición era Mesenia, región conquistada después que Laconia y sometida mucho más por entero (hasta el punto de que llegó a quedar puede decirse que vacía de las grandes obras arquitectónicas que en todas las demás regiones eran señales visibles del helenismo). Algo más tarde de dimidiado el siglo VII, se declararon en rebeldía los ilotas de Mesenia; la tradición ha dado a aquel conflicto el nombre de segunda guerra de Mesenia y le ha atribuido una duración no inferior a los 17 años. Los mesenios fueron, al fin, aplastados, y la lección que su revuelta significó se tradujo en una reforma social y constitucional: el establecimiento del sistema espartano en su forma definitiva y, también, por último, el del espejismo de Esparta. A partir de entonces, el cuerpo de ciudadanos de Esparta fue una milicia de profesionales, a los que se educaba desde la infancia con miras a que adquiriesen hasta el máximo dos cualidades: destreza militar y absoluta obediencia. Para ello, se les libraba (o, más bien, se les cerraba el camino) de cualquier otro interés vocacional por actividades distintas, y se les hacía llevar una vida de campamento e instrucción continua, dispuestos siempre a adueñarse del campo por la fuerza frente a cualquier enemigo, fuese éste ilota o extranjero. A sus necesidades proveían los ilotas y los periecos; su educación corría a cargo del Estado; su obediencia quedaba garantizada por su educación y por una serie de leyes que tendían a evitar las desigualdades económicas y toda forma de prosecución del lucro. El sistema entero era un conjunto cerrado a cualquier influencia exterior, a las de los extranjeros en persona e incluso a las de los dioses importados. Ningún otro Estado podía competir con Esparta en punto a exclusivismo y xenofobia.

Los antiguos alababan con frecuencia la estructura de aquel gobierno, por su carácter «mixto», supuestamente equilibrador de

los elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Sus dos reyes hereditarios acaudillaban los ejércitos en campaña y pertenecían al Consejo de Ancianos, cuyos restantes 28 miembros eran elegidos de por vida entre los ciudadanos que pasaban de los sesenta años de edad. A la Asamblea eran admitidos los ciudadanos todos, pero parece que su papel fue más bien pasivo; no podía este organismo iniciar ninguna acción ni enmendar las propuestas que se le hacían; sólo podía aprobarlas o echarlas abajo mediante sus votos; y uno se pregunta qué independencia de juicio pondrían en juego aquellos hombres para quienes la virtud suma era la estricta obediencia de cuartel. Los más poderosos de todos, los cinco éforos, se elegían anualmente entre todos los ciudadanos. Competíanles la supervisión general de los asuntos del Estado e importantes funciones judiciales.

La disciplina militar y la bravura de los espartanos —ejército profesional en medio de un mundo de milicias ciudadanas y tropas de mercenarios— le dieron a Esparta una supremacía como potencia que la elevó muy por encima de lo que su tamaño le hubiese permitido alcanzar en otras condiciones. Su primer interés, y el único seguro, consistía en conservar la paz dentro de su propia casa, en el Peloponeso. Nunca lo logró del todo, pero anduvo muy cerca de ello gracias a su habilidad en valerse de la Liga Peloponesia.

De esta Liga sacaba Esparta las ayudas militares que, junto con las tropas reclutadas entre los periecos, elevaron su fuerza, numéricamente, a mayores proporciones. En el siglo VI Esparta llegó a ser, sin disputa, la mayor potencia militar de Grecia en tierra firme, y sus aliados le proporcionaban, además, un apoyo naval suficiente, hasta que esta arma fue superada por la creación de la todopoderosa flota de Atenas.

Sin embargo, lo cierto es que a partir de las guerras contra los persas, la historia espartana es la de un declinar continuo, pese a la victoria de su coalición (ayudada por el oro persa) sobre los atenienses en el año 404. Su xenofobia hizo que su sociedad se moviese a rehusar obstinadamente cualquier medida ampliadora de la ciudadanía aun cuando la necesidad de soldados llegó a ser extrema, y a preferir armar a ilotas libertos y a toda clase de desechos sociales, e incluso a recurrir a mercenarios.

La guerra peloponesíaca sometió a insoportable presión no sólo a las tropas, sino también a los dirigentes; el sistema no había sido estructurado para soportar una campaña tras otra ni la continua formación de ejércitos y en cuanto a algunos de los

nuevos caudillos, sobre todo Lisandro, que fue el que consiguió la victoria final, no revelaron más virtudes que la de una competencia militar insensible a cualquier otro miramiento y unida a viles ambiciones personales. La falta de visión y de flexibilidad mental, en materias políticas o sociales, fue un factor calamitosísimo en aquellos momentos de éxito. Hasta el famoso igualitarismo de Esparta empezó a menoscabarse y acabó haciéndose insatisfactorio. Los reyes y los generales tenían frecuentes altercados entre sí o con los éforos, y parece justificada la sospecha de que sus desacuerdos no se reducían a las cuestiones tácticas o políticas. Fuera del país se dejaban sobornar en seguida o se mostraban poco dóciles. El sistema, en lo relativo a la propiedad, se desmoronó enteramente, aunque no sabemos muy bien cómo; un número cada vez mayor de espartanos fueron perdiendo los lotes de terreno que habían recibido del Estado y que los ilotas trabajaban para ellos y, con la tierra, perdieron automáticamente su situación de espartanos íntegros y cabales. Otros fueron acumulando riquezas, por más que esto sólo lo podían hacer ilegalmente. Herodoto indica que la accesibilidad de los espartanos a la corrupción por dinero se había difundido ya para comienzos del siglo V, época en la que sus reyes eran los que más elevado precio exigían.

La Esparta que ganó la Guerra del Peloponeso demostró muy pronto que se hallaba mucho más hueca de lo que ningún contemporáneo habría podido razonablemente conjeturar. En sólo el decenio siguiente su equilibrada constitución y su *eunomía* fracasaron, y estalló la *stasis*, si bien por poco tiempo. Vino después la derrota que le infligió Tebas, en 371. Con posterioridad a este suceso, aunque Esparta desempeñó todavía algún papel en la política griega, fue ya sólo una sombra de su glorioso pasado. En auténtica crisis —como Filipo de Macedonia supo verlo—, no era más que un Estado menor entre cientos de igual categoría; no representaba ya una fuerza con la que hubiese que contar en el mundo de las realidades. Y en el siglo III, como irónico final, puede decirse que ella fue la que avivó la chispa que produjo una de las guerras civiles más virulentas de toda la historia griega. A pesar de todo, el mito de Esparta siguió siendo válido y tenaz. La brillantez de Atenas no debe oscurecer el hecho de que hubo griegos (y hombres en general, en todas las épocas posteriores) para quienes el ideal fue Esparta. Ella era el modelo de una sociedad cerrada, motivo de admiración para quienes rechazaban una sociedad abierta con sus facciones políticas, su aceptación del

demos como fuerza política, su frecuente «falta de disciplina», su reconocimiento de la dignidad y de los derechos del individuo.

La decadencia de la «polis»

Después de la batalla de Queronea (338), Filipo II de Macedonia fue, de hecho, el verdadero amo de Grecia (si se exceptúa a los sicilianos y a otros griegos occidentales). Convocó entonces un congreso de todos los Estados griegos en Corinto, donde se fundó una Liga de los Helenos, con el rey como cabeza y general en jefe, y con dos objetivos explícitamente definidos: el uno, invadir Persia, basándose en el fútil pretexto de que debía vengarse la profanación de los santuarios de Grecia perpetrada 150 años atrás; el otro, emplear las fuerzas combinadas de los estados-miembros para garantizar —son palabras de un escritor anónimo de finales de aquel siglo (Pseudo-Demóstenes, XVII, 15)— que en ninguna de las ciudades-estado «habría en adelante ejecuciones ni destierros contrarios a las leyes establecidas de las *poleis*, ni confiscaciones, repartos de tierras, cancelaciones de deudas o liberaciones de esclavos hechas con propósitos revolucionarios».

Ninguna acción aislada habría podido llevar a cabo tan por entero la transformación que experimentó el mundo griego en lo político. La *stasis* o revuelta había sido siempre una amenaza y, en ocasiones, una dura realidad; pero hasta entonces nunca había sido posible, ni siquiera concebible, que los demás Estados griegos, incluida Atenas, se organizaran para mantener el *statu quo* como interés político común, netamente distinto de la intervención de un Estado, por lo general más poderoso, en los asuntos internos de los otros para proteger sólo los intereses particulares de aquél. Las relaciones con Persia habían tenido una accidentada historia, y ahora, según declaró repetidas veces en sus panfletos Isócrates, el propagandista más acérrimo y elocuente de la guerra de venganza, la invasión del Imperio persa se imponía como único camino para salvar a Grecia de sí misma; proporcionando a los griegos un motivo que les hiciese desistir de guerrear los unos contra los otros con el único fin de enriquecer el erario público a base de los despojos de la ciudad vencida o para poder contar con territorios que diesen cabida a los emigrantes. Y el salvador, el hombre bajo cuyo caudillaje habría de cumplirse esta gran empresa era un déspota y un extranjero, a lo sumo un «he-

leno honorario», cuyas miras —casi no hay ni que decirlo— eran fundamentalmente distintas de los intereses de aquellos griegos a los que iba a dirigir.

El éxito de Filipo, repetido por su hijo Alejandro, evidenció de nuevo y por última vez que las dificultades políticas provenientes de la Hélade en su conjunto no tenían sino una solución, y que ésta había de ser impuesta o por un Estado griego más poderoso que los demás o por alguna potencia extranjera. Nadie, ni los que proponían una paz y una coalición panhelénicas, sugirió, por ejemplo, que se uniesen las ciudades-estado para formar unidades mayores. Y nadie hubo capaz de concebir, ni como hipótesis, de qué manera podrían superarse la escasez de recursos naturales y el bajo nivel de la técnica..., a no ser marchando a combatir a Persia. Siempre que en la historia de Grecia llegaron a hacerse críticas las dificultades económicas, es decir, siempre que se dio alguna crisis agraria, la solución se buscó, o bien en movimientos revolucionarios, o bien en poner las miras en otro país, ya fuese esto emigrando a nuevas tierras, ya presionando de diversos modos sobre otros griegos. Mas ha de tenerse en cuenta que, en el siglo IV, las zonas extranjeras abiertas a la expansión se redujeron mucho y, a la vez, los antaño grandes Estados helénicos, por su relativa debilidad a la sazón, se lanzaron a casi continuas guerras entre sí. Ni los santuarios eran respetados; en el año 356 los focios se apoderaron de Delfos y emplearon su tesoro en contratar una tropa de 10 000 mercenarios, gracias a la cual fueron, por breve tiempo, la mayor potencia militar de toda Grecia.

Parece ser, según se desprende de numerosos datos, que durante el período del 399 al 375 nunca hubo, dentro del mundo helénico, menos de 25 000 mercenarios en servicio activo, y que, posteriormente, subió la cifra hasta los 50 000. Estas cantidades resultan enormes si se las compara con el bajo número de la población total y si se advierte que los griegos solían alistarse como mercenarios bajo cualquier enseña, indiferentes a las consideraciones «nacionales» cuando se trataba de encontrar empleo. El siglo comenzó con la celebérrima expedición de «los Diez Mil», el más famoso de todos los ejércitos formados por mercenarios griegos, cuyas hazañas y penalidades en tierras anatolias, adonde habían ido a auxiliar al hermano menor del rey de Persia en su fracasado intento de hacerse con el trono, narró Jenofonte en su *Anábasis*. El año 343 otros 10 000 griegos —1 000 de Tebas, 3 000 de Argos y 6 000 del Asia Menor— peleaban en el ejército

con el que los persas recuperaron para su Imperio las tierras de Egipto.

Y no eran sólo los mercenarios los únicos griegos andarines de aquel entonces. También era muy elevada la cifra de los exiliados políticos, aunque resulte imposible calcularla con aproximación. Es de suyo poco verosímil la referencia según la cual 20 000 de ellos se juntaron en los Juegos Olímpicos del año 324 al oír la promulgación del decreto de Alejandro que ordenaba a los Estados griegos aceptar el retorno de todos los exiliados; pero no hay razón para interpretar esta cifra como un ardid mediante el cual se hiciese ver cuán grande era el número de los que de tal decreto habrían de beneficiarse. Aparte de que serían muchos más, probablemente, los desterrados que, establecidos en nuevos hogares, no tenían ya ningún deseo de volver a los antiguos. Así, por ejemplo, en los días inmediatamente anteriores a la batalla de Queronea, el corintio Timoleón, tras una espectacular campaña realizada para limpiar Sicilia de tiranos, colonizó de nuevo a Siracusa, que había quedado muy vacía, dándole por pobladores voluntarios de la Grecia continental, de las islas y hasta del Asia Menor. Al parecer, respondieron a su llamada varias decenas de millares, entre ellos algunos exilados políticos, pero también un número no pequeño de griegos corrientes que esperaban hallar mejor nivel de vida.

Todo este movimiento, lo mismo que las constantes *stasis*, eran señal de un fallo de la comunidad y, por tanto, de la *polis*. Cuanto más precisada se veía ésta a tomar a sueldo gentes de armas, menos capaces eran sus ciudadanos de soportar tal gasto, empobrecida sobre todo su economía rural, lo que les forzaba a partir hacia otras tierras para poder vivir; y cuanto menos conseguían las ciudades mantener cierto equilibrio entre la minoría y la mayoría, más iban siendo pobladas por advenedizos, ya fuesen éstos emigrantes de condición libre llegados de otros países, o bien esclavos emancipados (a los que podría llamarse metafóricamente emigrantes libres venidos de dentro mismo), más iban menguando el sentido comunitario, hasta perder toda realidad. Es peligrosamente equívoco usar en este contexto la palabra «decadencia»; tiene resonancias de matiz biológico que resultan impropias y traen a la mente un continuo movimiento de descenso en todos los aspectos de la civilización que es demostrablemente falso. Sin embargo, no hay posibilidad de hurtarse a la evidencia; el siglo IV fue la época en que la *polis* griega decayó, de varias formas, con instantes en que se recuperaba y con heroicos momentos de lucha por salvarse, hasta llegar a convertirse, después de Alejandro, en

un remedo de lo que antaño había sido, en un simulacro de *polis* en el que la conservación de muchos aspectos externos de la vida ciudadana no podía ocultar en adelante que los griegos vivían, digámoslo con frase de Clemenceau, «en la suave paz de la decadencia, aceptando todas las servidumbres que les sobreviniesen».

En esto también fue Atenas una vez más la excepción. Su sistema político exigía de sus ciudadanos y de sus recursos financieros extraordinaria habilidad política y una gran estabilidad; la pérdida del Imperio hizo que en muchas ocasiones se intensificara esta demanda. No fue casual el que varios de sus más importantes dirigentes durante el siglo IV se distinguieran como expertos en las finanzas públicas, de las cuales se ocupa muy a menudo Demóstenes en sus discursos políticos. Ahora bien, aquella actividad tan diplomática se concentraba sobre las zonas que bordean el mar Negro, donde Atenas tenía que asegurarse y proteger sus vitales suministros de grano únicamente a base de hábil diplomacia, puesto que ya no dominaba imperialísticamente las rutas del Egeo. La prueba final se la pusieron los macedonios y, tras años de comprensibles dudas y debates, el *demos* ateniense decidió lanzarse a la lucha por la independencia de la *polis* (que era lo mismo que decir por la supervivencia de la *polis)* y casi alcanzaron el éxito. Fracasaron, y entonces vino el fin rápidamente, simbolizado en una única acción, la entrega, en 322, de Demóstenes y algunos de sus colegas a los macedonios para que éstos les ejecutasen.

Con todo, ni siquiera la Atenas del siglo IV estuvo libre de los signos de la general decadencia. Los mismos comentaristas políticos contemporáneos daban mucha importancia al hecho de que mientras a lo largo de todo el siglo V los dirigentes políticos eran, y se esperaba que fuesen, al mismo tiempo caudillos militares, de modo que las figuras relevantes de la política solían hallarse de ordinario entre los diez estrategos (eligiéndose para desempeñar estos cargos a quienes gozaban de mayor predicamento político, y no al revés); en cambio, en el siglo IV se habían separado las dos vertientes de la actividad pública, la civil y la militar. Los generales eran ahora soldados de profesión, la mayoría de ellos ajenos en absoluto a la política y sin ninguna influencia en ella, acostumbrados a menudo a servir a potencias extranjeras como capitanes de mercenarios lo mismo que si estuviesen sirviendo a su propia *polis*. Había unos cuantos motivos para este cambio, entre ellos que las desproporcionadas finanzas del Estado habían aumentado de volumen; pero, sea cual fuere la explicación, semejante desdoblamiento era perjudicial para la *polis*, pues significaba

una fisura en la responsabilidad de los miembros con respecto a su comunidad, una grieta que escindía y debilitaba el sentido comunitario sin mejorar tampoco visiblemente la calidad de los generales. En la flota, los signos de decadencia fueron distintos, siguió aún recayendo sobre los 1 200 hombres más ricos una pesada participación en los costos y, en general, los asuntos navales marcharon bien, pero se dieron con mayor frecuencia que antes las evitaciones de responsabilidad y fue preciso apretar más a los contribuyentes y perseguir a los infractores de la ley. Las dotaciones hubieron de hacerse bastantes veces por conscripción, pues el aislamiento voluntario no era ya suficiente. Sin duda, esto ocurría ante todo porque el tesoro se hallaba demasiado exhausto para poder dar durante largos períodos pagas regulares, precisamente por la resistencia de algunos a contribuir con la parte de los gastos que les era asignada, resistencia que se debía más a lo poco satisfactorio del sistema de distribución de las cargas que a falta de patriotismo. No obstante, fueran cuales fueren las causas, el resultado fue también un parcial resquebrajamiento en la *polis*.

No es preciso exagerar: Atenas llevó la *polis* casi hasta la perfección, y su fin vino porque Macedonia, o al menos Alejandro, tenía sencillamente demasiado poder. Pero Macedonia dejó de existir, como pasaron Persia y Cartago y pasaría más tarde Roma. La *polis* se desarrolló precisamente en aquel mundo, no en el vacío ni en el país de las maravillas; creció en el pobre suelo de Grecia. ¿Era, en realidad, una forma viable de organización política? ¿Fueron su decadencia y su desaparición el resultado de factores que podrían haber tenido remedio, o de algo eventual —el poderío macedonio—, o se debieron más bien a debilidades inherentes a su estructura misma? Los filósofos y los historiadores se han planteado con frecuencia estas preguntas desde finales del siglo v a. J. C. (y vale la pena advertir que el problema viene siendo planteado ya desde antes de que se pudiese pensar en la *polis* como en algo que estaba, literalmente, en vías de desaparición). Platón quiso salvarla poniendo toda la autoridad en manos de filósofos moralmente perfectos. Otros echaron la culpa de todos los males al *demos* y a sus descarriadores los demagogos. Otros, en fin, especialmente en el siglo XIX o más o menos por entonces, insistieron en cuán estúpido había sido no llegar a unirse en un Estado nacional. En medio de sus diferencias, todas estas soluciones tienen una cosa común; proponen todas salvar a la *polis* destruyéndola, dando al traste con ella, reemplazándola, en su sentido más radical de una comunidad que es al mismo tiempo un Estado que se

autogobierna, por algo enteramente distinto. La conclusión a que se llega es que la *polis* fue un brillante ideal, pero que requería tan rara combinación de circunstancias materiales e institucionales que nunca pudo llegar a realizarse por completo, sino sólo de manera aproximada y por tiempo muy breve; tuvo un pasado, un huidizo presente y ningún futuro. En aquel raudo instante, sus miembros lograron alcanzar y perennizar en monumentos, como el hombre no lo ha hecho muchas veces en su historia, la grandeza de que la mente y el espíritu humano son capaces.

5

La literatura

En las ciudades como Atenas, el saber leer, escribir y contar era, según parece, lo ordinario entre los ciudadanos libres. La educación no corría a cargo del Estado, sino que era privada (a no ser en lo que atañe al entrenamiento militar y al gimnasio), y hasta mediados del siglo v la enseñanza regular se detenía al nivel de los rudimentos elementales. La formación profesional se adquiría, corrientemente, en el hogar o mediante aprendizaje. Era útil la dirección de algún técnico en cuanto a la equitación, el atletismo y la lucha. Pero en literatura o filosofía, hasta los hombres de la generación de Pericles o de Sófocles aprendieron cuanto sabían por preceptos individuales y de ninguna regularidad, provenientes de sus mayores y de sus contemporáneos, o bien por su propio esfuerzo. Vinieron después los hombres a los que se llamó «sofistas», que recorrían las principales poblaciones ofreciendo, por fuertes emolumentos, la educación en materias retóricas y filosóficas y en el arte de la política. La educación superior aumentó a partir de este impulso, aunque siguió siendo una actividad privada y costosa, basada por lo común en las relaciones entre maestro y discípulo.

Los libros consistían en unas hojas hechas con delgadas tiras de una caña egipcia denominada papiro, las cuales se iban pegando unas a otras por sus extremos para formar rollos que contenían el texto escrito en una serie de columnas. La forma más cómoda del libro, en disposición de códice, a la que hoy estamos acostumbrados, así como las hojas de pergamino o vitelas, más suaves, aparecieron sólo muchos siglos después. Al lector de un rollo

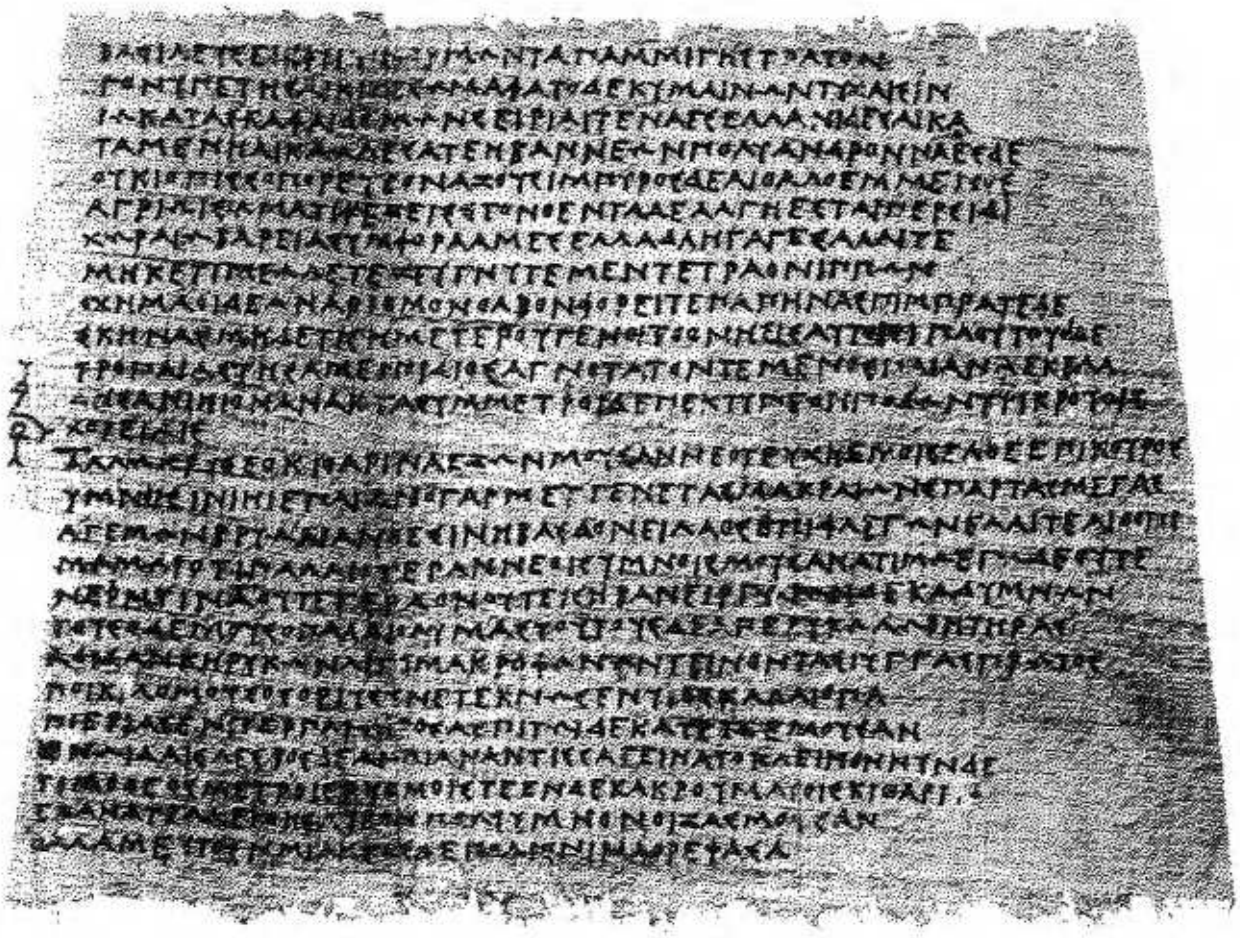
de papiro se le facilitaba muy poco su tarea: no encontraba allí un sistema fijo de puntuación, los comienzos de capítulo y de párrafo venían, aun en los textos literarios, donde menos se pensaba, y normalmente no solía haber separación ninguna entre las palabras (fig. 9). Cada copia tenía que ser escrita, de la primera letra a la última, a mano, por lo cual es de suponer que nunca, en un momento dado, podría contarse con muchas copias de algún libro. Menciónanse tiendas de libros a finales del siglo v, pero se ha de pensar que serían negocios muy modestos, basados principalmente en el trato de persona a persona, sin circulación a escala comercial.

Sería, por tanto, trastocar las cosas, dar demasiada importancia a lo que significó en aquel entonces la palabra escrita. Los griegos preferían conversar y oír; su misma arquitectura es la de un pueblo aficionado a la charla: no sólo los grandes teatros de puertas afuera y los edificios de las asambleas lo demuestran, sino también la más característica de todas las construcciones griegas, la estoa, pórtico o deambulatorio de techumbre sostenida por columnas. Por cada persona que leyese una tragedia había decenas de miles que la conocían de haber actuado en su representación o de haberla oído. Esto sucedía también con la poesía lírica, compuesta de ordinario para ser cantada (frecuentemente por coros) en ceremonias ocasionales —bodas o fiestas religiosas, celebraciones de triunfos militares o de victorias en los juegos—. Y sucedía inclusive, aunque más limitadamente, con la prosa. Herodoto, por ejemplo, daba lecturas públicas de su *Historia*. Los filósofos enseñaban conferenciando y discutiendo. Platón expresó abiertamente su desconfianza con respecto a lo ya fijado en los libros: a éstos no se les puede hacer preguntas, por lo cual sus ideas están cerradas a ulteriores correcciones y afinamientos y, además, hacen que se debilite la memoria (*Fedro*, 274-8). Su maestro Sócrates fue más brillante conversador que nuestro famoso Doctor Johnson [1] y se ganó su reputación a base solamente de dialogar durante toda su larga vida, ya que jamás escribió ni una línea.

Platón mismo, pese a todas sus repugnancias, fue fecundísimo y excelente escritor, y un rasgo característico de sus obras es que la mayoría de ellas tienen forma de «diálogos» en los que sus ideas filosóficas se van desarrollando a través de complicadas dis-

[1] Se refiere el autor a Samuel Johnson, literato inglés (1709-1784), hombre de vasta cultura y proverbiales facundia e ingenio, suprema autoridad lingüística en la Inglaterra de su época. *(Nota del traductor.)*

cusiones presentadas dramáticamente, es decir, puestas en boca de personajes reales, que arguyen, ríen o se enfadan no de otro modo a como suele hacerlo la gente en tales circunstancias. De los demás prosistas del siglo IV, los únicos cuyo estilo puede compararse un poco con el de Platón fueron —también característicamente— oradores y maestros de retórica, tales como Isócrates y Demóstenes, que escribían no sólo auténticos discursos sino además panfletos políticos con la apariencia de elegantes oraciones. Esta elevación de la oratoria a formas altamente literarias representa el logro más depurado de la afición de los griegos a la palabra hablada, aspecto de su vida que debe tenerse siempre en cuenta para cualquier examen de su literatura hasta el final del período clásico.



10. Fragmento de papiro (Museo de Berlín)

La cualidad oral de la literatura es, probablemente, parte importante para explicarse por qué vino con tanto retraso el desarrollo de la prosa. No se trata sólo de la tardía aparición de la prosa como *belles lettres* —Jenofonte, en el siglo IV, es el primer representante de nota en esta categoría—, sino del (para nosotros) curioso empleo de la poesía en los escritos políticos y filosóficos.

Uno de los primeros ejemplos fue el de Solón, que expresaba sus ideas políticas y éticas en dísticos elegíacos. Todavía a fines del siglo VI hacía igual Jenófanes, que partió del Asia Menor como exiliado y vivió en la Grecia de Occidente, y medio siglo más tarde les imitaron en esto Empédocles de Acragas y Parménides de Elea, importantes filósofos presocráticos que al escribir usaron sólo la forma poética. Otros filósofos coetáneos suyos, así como los primeros escritores de geografía y de historia habían dado cierta importancia a la prosa, pero como únicamente se conservan exiguos fragmentos de sus obras, es imposible determinar sus cualidades literarias. Herodoto es, por consiguiente, el primer griego del que puede afirmarse que fue un gran prosista de elegante estilo. Tampoco después de él hubo nunca muchos, aparte de Platón y los oradores, aunque se produjeron enormes cantidades de prosa. La poesía conservó su posición dominante hasta los siglos de decadencia de la civilización griega, bajo el gobierno romano, época en la que unos pocos prosistas, sobre todo Plutarco y Luciano (nacidos hacia el 46 d. J. C. y el 120 d. J. C. respectivamente) pusieron florido broche al estilo narrativo.

La poesía pasó por una serie de interesantes cambios que reflejan algo de la historia de la sociedad griega. Si los inicios del período arcaico estuvieron marcados por el tránsito de la poesía épica a la poesía personalista de un hombre como Arquíloco, la transición al período clásico implicó otro pronunciado cambio. En cierto sentido, claro está, la poesía es siempre expresión personal de los sentimientos particulares del poeta, de sus ideas y valoraciones (aunque en la poesía heroica hubo siempre un elemento impersonal muy vigoroso que culminó en la *Ilíada* y en la *Odisea*). Lo notable es que, en la Grecia clásica, tanto los temas como las ocasiones que los inspiraban dejaron de ser individuales para convertirse en comunitarios. La poesía al estilo de los piráticos versos de Arquíloco, de los amorosos poemas de Safo y de las canciones de bebedor de Anacreonte dejó de escribirse. Hubo, sí, excepciones; no faltaron poetas de segunda línea que consiguiesen fu-

gaces éxitos con sus composiciones amatorias; pero sigue siendo válida la generalización de que la poesía clásica abandonó las emociones puramente personales y se dio a cultivar los temas sociales, religiosos y de alta moral.

La transición se percibe con la mayor facilidad en tres hombres que cerraron la época de la poesía lírica: Simónides de Ceos, su sobrino Baquílides y el mayor poeta, probablemente, de todos los de aquella modalidad, el beocio Píndaro, que vivió desde el año 518 a, poco más o menos, el 438. Fueron todos muy fecundos, y sus obras se distribuyen en una amplia gama de categorías: himnos, peanes (cánticos con los que se celebraba corrientemente alguna victoria militar), cantos fúnebres, epigramas, odas epinicias (en honor a quien vencía en los juegos). Ha de advertirse, en primer lugar, que toda esta poesía se compuso para determinadas ocasiones, y generalmente por encargo lucrativo. Los poetas hacían largos y frecuentes viajes, con lo que sus obras tenían carácter universal. Cada poema estaba vinculado a un sitio concreto solamente por la ocasión o el personaje que en él se evocaban, pero nunca era «regional» o «nacional» como tanta de la poesía moderna lo ha sido siempre. En segundo lugar, la religión formaba parte de su contextura misma, por así decirlo. El peán, por ejemplo, fue originariamente un himno a Apolo, y nunca perdió este carácter, aun cuando pasó a ser un himno a la victoria y a la paz. Las odas epinicias —las mejor conocidas, porque la obra de Píndaro en este género se ha conservado íntegra— surgían al calor de algún acontecimiento religioso, los juegos de un festival, y celebraban al que en éstos vencía, para lo cual iban relatando complicadísimos mitos en forma fragmentaria y llena de alusiones, si es que había manera de relacionarlos (por ligeramente que fuese) con el tema de que se tratara, y entreverándolos con enseñanzas y máximas morales y hasta con comentarios políticos y sociales. Su asunto aparente podía muy bien ser la glorificación de un atleta, pero en realidad exaltaban a la comunidad y a sus dioses.

Por ejemplo, la segunda oda pítica de Píndaro, una de las varias que escribió para Hierón, tirano de Siracusa desde el año 478 hasta el 467 o el 466, en que murió, comienza así, con evidente propiedad:

¡Siracusa grandiosa,
templo de Ares cruento,
de hombres y potros, cuyo gran contento
las armas son, oh tú, nutriz dichosa!

Desde la fértil Tebas
vengo, de las cuadrigas que con ruido
el suelo hacen temblar, a darte nuevas
con este himno: Ha vencido
Hierón, de carro hermoso,
que ornó con sus espléndidos laureles
a Ortigia, que es de Artemis reposo,
la diosa de los ríos;
no sin cuyo favor, de sus corceles
con vistoso jaez y manos hábiles
pudo amansar los bríos. [1]

Pero unos cuantos versos más abajo el poeta se pone a contar el mito, singularmente desagradable, de Ixión, el progenitor de los centauros, que intentó seducir a Hera, la consorte del rey de los dioses, y recibió adecuado castigo: girar por siempre atado a una rueda de fuego. Este mito, de origen tesalio, no tiene más relación conocida con Hierón ni con Siracusa que la que, llevado de un didactismo enteramente arbitrario, pasa a prestarle el poeta:

Es Dios, que fija todos los términos a las esperanzas;
Dios, quien atrapa al águila en su vuelo y adelanta al delfín
en el mar; quien doblega bajo su poder al hombre de pen-
[samientos
demasiado altaneros,
mientras a otros les otorga honor inmarcesible. Lo que yo
[necesito es
escapar del diente del reproche por excesivas faltas.
Hallándome lejos, vi al gruñón de Arquíloco
trabajando impotente y cebándose en su propio aborrecible
odio, en nada más; juntar a la riqueza la fortuna de la sabi-
[duría
es el más alto destino.
Tú, con tu ánimo intrépido, puedes evidenciarlo,
tú, que eres príncipe de calles enguirnaldadas por sus multi-
[tudes.

[1] En la traducción de este pasaje de Píndaro sigue siendo muy aceptable la versión de D. Albino Mercarini, por lo que la reproduzco permitiéndome sustituir tan sólo su «Marte» por Ares y su «Diana» por Artemis, cambio que no altera el ritmo. *(Nota del traductor.)*

Y así va prosiguiendo. Hay muchas cosas que se nos hacen oscuras en esta singular oda (Píndaro es raras veces claro para el lector moderno); percíbese también en ella algo de resentimiento personal, producido acaso por su rivalidad con Simónides en punto al patronazgo de Hierón.

No obstante, ya no es ésta una poesía personalista como lo era la de Safo y Alceo, anterior en un siglo o más. Aunque los poemas de Píndaro pueden ser clasificados todavía como líricos en un sentido formal muy restringido, hasta estos breves pasajes que acabamos de leer revelan que psicológica e intelectualmente son más afines a su contemporáneo ateniense Esquilo, a las formas artísticas, muy diferentes, que éste creó.

La tragedia

El patrono individual del poeta lírico nunca dejó del todo de ser tenido en cuenta, especialmente si se trataba de un tirano. No fue casual que Simónides y Píndaro tuviesen tan estrechos vínculos con Sicilia, ni que Píndaro, en particular, se identificase en muchos aspectos de sus ideas con el mundo de la aristocracia tradicional, a la sazón en vías de desaparecer, y con la tiranía, más bien que con la nueva y triunfante *polis* clásica. Fue Atenas, la democrática ciudad-estado *por excelencia,* la que produjo y patrocinó —estrictamente hablando— la tragedia, forma artística a la que en seguida se concedió el sitio de honor después de Homero, con preferencia a toda la restante poesía, no sólo entre los atenienses, sino entre los griegos en general. Lo que cuenta Plutarco *(Vida de Nicias,* XXIX) de que algunos de los atenienses capturados en Siracusa en 413 debieron la conservación de sus vidas a haber sabido recitar a Eurípides de memoria puede ser cierto o no, pero ilustra muy bien la importancia que había alcanzado la tragedia.

Sus orígenes son oscuros. La aparición de la poesía lírica diríase lógica y obvia: la humanidad ha cantado siempre al celebrar algunos ritos, sobre todo en las relaciones con sus dioses, y un poema lírico era, como su nombre indica, un cántico que se acompañaba tañendo la lira (o, por posterior extensión, también tocando la flauta). Con frecuencia, tal canto, especialmente si era coral, acompañaba a su vez los movimientos de una danza o farsa mímica y, a veces, se consideraba más propio y aun necesario que los danzantes llevaran máscaras: para representar, pongamos por

caso, a los sátiros, asociados siempre con Dionisos. Parecidas combinaciones se hallan tan por doquier que no es de maravillar que en la Grecia del siglo VI se hiciesen experimentos encaminados a darle a la poesía lírica, cuya mezcolanza de formas era ya muy grande, alguna relación orgánica con los antiguos ritos. Ni resulta sorprendente que fuera Dionisos el dios en torno al cual giró tal interés. Lo mismo que Deméter, la diosa de la fertilidad, ocupaba él un puesto distinguido en el Panteón; virtualmente ignorado por Homero y sin contarse entre los Olímpicos (aunque era hijo de Zeus), alcanzó Dionisos alta posición dentro de su rango en la religión oficial del Estado mientras seguía siendo, a la vez, un dios preeminentemente popular: el dios del vino y del jolgorio, de los éxtasis y frenesíes y de los ritos orgiásticos.

La combinación de la poesía lírica con el ritual dionisíaco constituyó la prehistoria de la tragedia. Sin embargo, como la mayoría de los datos genealógicos, éste también explica mucho menos de lo que parece. Porque lo que de aquella combinación resultó no fue ni danza ritual, ni celebración de las glorias del dios por un coro, ni una simple e inmediata conjunción de ambas cosas, sino algo nuevo y diferente, a saber, el teatro.

Los griegos, o con más exactitud, los atenienses, al llegar a este punto, dieron con la idea del teatro, lo mismo que fueron los inventores de otras muchas instituciones sociales y culturales que luego se incorporaron al patrimonio de Occidente. Nada tiene de evidente, de suyo, la idea del teatro, de unas escenas y unos actores a través de los cuales el individuo particular, sin la dirección de sacerdotes ni de otras autoridades, pudiese examinar en público los destinos humanos y hacer comentarios sobre ellos. Es decir, no contentándose ya con cantar himnos de alabanza a los dioses, ni con la representación de dramas rituales, como la del mito de Dionisos que parece haber sido la culminación de los misterios eleusinos (o, para poner el ejemplo más familiar a nosotros, con la representación del drama de la Pasión), sino mediante un juego poético que era en sustancia y pese a los muchos elementos tradicionales una creación del autor de la obra escénica, así en lo referente a la acción de los personajes como en cuanto a los modos, imágenes y comentarios introducidos en los largos pasajes que se confiaban al coro. Los griegos acertaban en su estimación cuando ponían la tragedia a la par con la épica: dentro de su línea, esta nueva creación era un tanto atrevida y revolucionaria, y su impacto perduró mucho más que la sociedad que la produjo.

La tragedia no era, pues, un drama ritual —nunca se insistirá demasiado en esto—, pero conservaba estrechísimos vínculos con la religión; ante todo, por su total asociación con los festivales (y en consecuencia, como griegos que eran, porque se producía competitivamente). Las más de las tragedias fueron estrenadas durante las Dionisíacas Mayores o de la Ciudad, que se celebraban en Atenas al empezar la primavera con más esplendor que las otras tres festividades con que los atenienses honraban cada año a Dionisos. El primer día estaba dedicado a una solemne procesión, en el transcurso de la cual se sacrificaba un toro y se verificaba la colocación oficial de la imagen del dios en el teatro, y luego había un certamen de odas ditirámbicas a cargo de diez coros, cinco de hombres maduros y cinco de muchachos, compuesto cada uno de ellos de cincuenta coristas acompañados de flautas. El segundo día se representaban cinco comedias.

Y después venía el concurso de tragedias, que duraba tres días enteros, cada uno de ellos asignado a uno de los autores concursantes, quienes escribían para aquella ocasión tres tragedias (nosotros las llamaríamos piezas de un acto), las cuales podían formar entre las tres, por sus relaciones intrínsecas, una trilogía, aunque esto no era obligatorio y parece que de ordinario no la formaron, y una cuarta pieza de género muy distinto, una grotesca «sátira».

Las proporciones de este esfuerzo oscilan, en conjunto, poco. Los que tomaban parte activa en él no solían ser menos de mil individuos entre adultos y adolescentes, que habían pasado antes mucho tiempo en repeticiones, y el teatro, si se llenaba, contenía unos 14 000 espectadores que se sentaban al aire libre en hileras escalonadas, mirando hacia abajo, hacia el sitio en que evolucionaban los danzantes (lugar llamado *orquesta* y que no era más que un despejado espacio circular) y hacia el escenario que se alzaba tras él, cerrado por un sencillo muro y dotado de rudimentarios artificios escénicos. El esfuerzo se repetía cada año, aun durante la guerra del Peloponeso, y siempre con nuevas obras. En el transcurso del siglo v varios festejos rurales menores iniciaron la práctica de representar piezas que habían sido estrenadas en algunas de las primeras Dionisíacas de la Ciudad; pero la primera ocasión conocida en que se repitió la representación de una pieza antigua en las principales Dionisíacas atenienses no tuvo lugar hasta el 386. Los escritores de tragedia, aunque no podían contar con un gran público de lectores, no se desalentaban; año tras año iban produciendo nuevas piezas con la espe-

ranza de aquella representación única —esperanza muy expuesta a quedarse en ilusoria para muchos de ellos, especialmente para los de menos renombre, pues la regla de un solo autor por día y durante tres días era invariable.

La fuerza motivadora de semejante despliegue de energía hay que buscarla en la ocasión misma, gran celebración común, solemne y festiva a un tiempo (superada en majestad solamente por las Grandes Panateneas, que se celebraban cada cuatro años en honor a la diosa Atenea, patrona de la *polis*). El más alto funcionario del Estado, el arconte epónimo, elegido anualmente, presidía los ceremoniosos actos, y entre sus obligaciones se incluía la de seleccionar a los autores de tragedias que habrían de competir. Los nada despreciables costos de la representación eran cubiertos, en parte, directamente por el tesoro y, en parte, por asignaciones impuestas a los individuos de las clases más adineradas, precisamente a aquellos a quienes se les daban los puestos de mando y se les cargaban algunos de los gastos de los navíos de guerra, con idénticos matices honoríficos en ambos tipos de actividades a primera vista incomparables. Y quiénes ganaban el concurso lo decidía un jurado de cinco jueces, escogidos por complicados procedimientos en los que se incluía el inevitable echar a suertes.

Los dramaturgos tenían, claro está, entera conciencia de la importancia de la ocasión, si bien —cosa bastante curiosa— no solían hacer especiales referencias a Dionisos, cuyos mitos y funciones raramente eran el tema de las piezas. Sería fácil citar pasajes llenos de altos sentimientos morales y piadosos, pero resultaría cicatero y, en esencia, desorientador. Cuando Aristóteles asegura que de los seis elementos que constituyen la tragedia «el más importante es la combinación de las acciones, pues la tragedia es una imitación *(mímesis)* no de los hombres sino de la acción y de la vida» *(Poética* VI), su análisis apunta a la necesidad de considerar cada pieza en todo su conjunto, pues el todo es mayor que sus partes; la acción, en este sentido, es de mayor entidad que la música y que la poesía o que los caracteres de los personajes, aun siendo también imprescindibles, como lo son, cada uno de estos elementos. Sólo asistiendo a toda una tragedia (o leyéndola de una tirada) puede percibirse su efecto más propio; la ininterrumpida tensión; lo elevado y frecuentemente opaco del lenguaje poético; los largos y complicados parlamentos y odas, llenos de alusiones y de oraculares oscuridades; la absoluta concentración en torno a las cuestiones más fundamentales de la existencia humana, del comportamiento y el destino del hombre

sometido al poder y a la autoridad divinos. Era este efecto total lo que daba a la tragedia su altísima calidad religiosa, hecha más concreta y vívida por las referencias directas a oráculos, profecías y dioses; por el empleo del mito como fuente ordinaria del mismo argumento; por los muchos pasajes de carácter hímnico que entonaba el coro; por las máscaras, los atuendos y los pasos de danza que los griegos solían usar también en sus ritos.

Ninguno de los notables rasgos que distinguen a la tragedia griega es tan sorprendente como el del indiscutido monopolio que de la misma detentaron los atenienses. Los primeros experimentos o ensayos del siglo VI parecen haber acaecido en Corinto y en Sición, en el Peloponeso; pero en cuanto los atenienses se interesaron por aquella novedad (según la tradición, el honor de haberla introducido entre ellos pertenece a Tespis, contemporáneo de Pisístrato), su ulterior progreso estuvo ya del todo en sus manos. Hasta muy avanzado el siglo IV, sólo en Atenas se representaron con regularidad tragedias, y todas ellas fueron al parecer escritas, en sus versiones originales, para los concursos atenienses. A los escritores que no eran de Atenas se les permitía concurrir y, a veces, llegaron a obtener el primer premio, pero no se ha conservado el recuerdo de ningún hombre de aquellos que escribiese una tragedia para ser representada en su propia ciudad. Esquilo fue dos veces a Sicilia, y esto es significativo por lo excepcional para su época: al hablar de los prisioneros atenienses, Plutarco explicó que los griegos sicilianos, enamorados de Eurípides, estaban pendientes de los fragmentos de sus obras que oían de labios de los viajeros y que se aprendían de corrido.

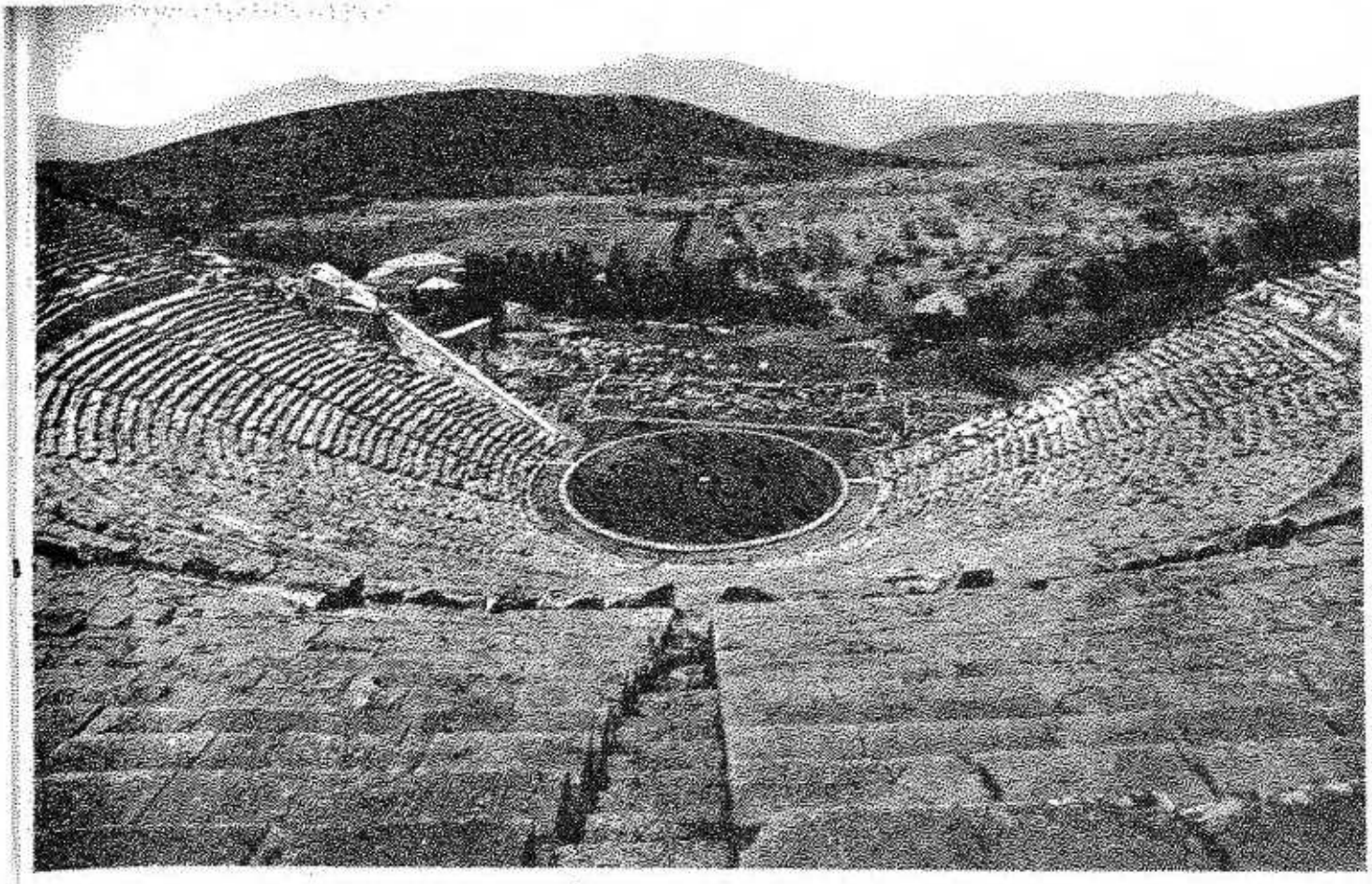
Esquilo, Sófocles y Eurípides dominaron entre los tres el siglo V. Escribieron en total unas 300 piezas, de las cuales han llegado hasta nosotros treinta y dos. No poseemos ni una sola obra de ninguno de los demás autores de tragedias, 150 en números redondos, cuyos nombres se conocen, varios de ellos famosos otrora. Hay motivos para pensar que el proceso de selección a través de las edades no ha sido malo. Desde mediados del siglo IV se hizo habitual la repetición de piezas antiguas, así como la presentación de las mismas en muchas partes de la Hélade. Pasaron a ser un rasgo típico de la vida cultural griega las compañías ambulantes de «artistas dionisíacos» y, según se quejaba Aristóteles en su *Retórica* (III, 1, 4), «los actores eran más considerados que los poetas». También podía haber dicho que se iban haciendo más importantes los edificios de los teatros: el de Dionisos, que en el siglo V era de rudimentaria construcción, fue transformado,

en el siglo IV, en su espléndido anfiteatro de piedra, equiparable a los de Delfos, Epidauro y otros muchos lugares (fig. 13).

Para resumir, después de la guerra del Peloponeso, aunque la tragedia siguió siendo durante mucho tiempo un arte popular, se convirtió rápidamente en un arte secundario y derivativo, viviendo a costa de los maestros antiguos más que nutrida de nuevas y vitales creaciones.

Evidentemente la Atenas del siglo V proporcionaba, de un modo u otro, la atmósfera en que este arte podía florecer. Sería demasiado aventurado y gratuito insinuar además que la tragedia tenía una vinculación simple y directa con la democracia. En sus escenas se hallan alusiones políticas bastante frecuentes, y unas cuantas, como *Los persas* de Esquilo, escritas menos de diez años después de la batalla de Salamina, se salían del terreno del mito para ocuparse de intereses contemporáneos. Nada había en esto de inconsistente o de inadecuado; la Dionisíaca Mayor era una celebración comunitaria, la religión un interés de la *polis*, y siempre que los dramaturgos tocaban algún aspecto político lo hacían desde el punto de vista de sus implicaciones morales, no desde el de las consecuencias prácticas. No eran ni panfletistas, ni teorizadores políticos, ni propagandistas (como no nos refiramos a una propaganda de la moralidad y, en general, de la justicia). A decir verdad, sus opiniones políticas particulares siguen siendo hasta la fecha difícilmente discernibles (algo así como lo que ocurre con las de Shakespeare).

Si algún vínculo tuvieron las tragedias con el ambiente democrático de la Atenas del siglo V, deberá buscársele por otros derroteros; en la manera como se vieron incitados, digámoslo así, los dramaturgos a explorar el alma humana y en la tolerancia que demostraron en unas circunstancias en las que semejante cualidad no era lo que podría esperarse. Las condiciones requeridas para participar en los festivales imponían a los artistas unas limitaciones muy definidas en cuanto al empleo de los actores y de los coros, la elección de los temas y hasta la estructura de las piezas y su lenguaje y metro poéticos. Esquilo introdujo un «deuteragonista» o segundo actor, avance técnico que fue acaso decisivo para la creación efectiva de esta forma artística; luego, Sófocles añadió un tercero, y aquí se detuvo aquella evolución. El papel del coro fue disminuyendo gradual pero persistentemente, hasta que Eurípides lo redujo en muchas de sus obras a poco más que un interludio musical. Con Eurípides se tiene a menudo la impresión de que, de haberle sido posible, habría dado al traste



11. Teatro de Epidauro

de una vez con toda la convencional estructura establecida. Pero no pudo hacerlo, y sigue siendo todavía uno de los trágicos áticos, aunque él, lo mismo que sus predecesores, logró bucear con asombrosa amplitud y libertad en los mitos y creencias tradicionales, así como en los palpitantes problemas que la sociedad iba sacando a la superficie, tales como la novedosa insistencia socrática en la necesidad de razonar, o en la calidad humana de los esclavos, o en las responsabilidades y la corrupción del poder. De hecho, los trágicos sondearon a fondo tales problemas anualmente, bajo los auspicios del Estado y de Dionisos y en presencia de las mayores multitudes de hombres, mujeres y niños (e incluso de esclavos) que nunca se habían reunido en Atenas.

Los asientos de honor contaban entre los más grandes premios que el Estado podía otorgar y que tanto los forasteros

distinguidos como los primates atenienses ambicionaban. Es imposible —ya se comprende— dar una idea de lo que serían los sentimientos de aquellos enormes auditorios, la mayor parte de cuyos componentes permanecían en sus asientos, por lo común, durante tres largos días, prestando atención a un difícil e intrincado drama poético. Lo que sí está a nuestro alcance es registrar el fenómeno y ponderar el alto nivel cultural que supone.

La comedia

La publicación, en 1958, de un papiro escrito en el siglo III d. J. C. dio a conocer el texto de *El díscolo* o *El misántropo*, una de las piezas primerizas y de inferior calidad del poeta ateniense Menandro (nacido en 342 ó 341).

Antes de este descubrimiento, las únicas comedias griegas que poseíamos eran once en total, escritas por otro ateniense también ilustre, Aristófanes (nacido hacia 450). Lo mismo que la tragedia, la comedia fue un monopolio ateniense, y sus piezas se escribían para los concursos de los festivales dionisíacos. Pero aquí se terminan los paralelos. En el sentido lato de la palabra, alguna forma de comedia existió probablemente por todo el ámbito del mundo griego. Lo que los atenienses desarrollaron e hicieron cosa propia fue su modalidad poética, toda versificada y representada por pocos actores y un coro.

Durante el siglo V, en la denominada «comedia antigua», los actores vestían atuendos grotescamente llamativos, entregábanse con frecuencia a la bulla y la chacota, eran exuberantes en sus gesticulaciones, voceaban hasta enronquecer, hacían obscenidades sin ningún reparo y, de vez en cuando, se mostraban líricos y serios. Miradas las cosas por encima, había en la comedia más vestigios de los ritos, procesiones, máscaras y festejos religiosos que en la tragedia; pero esto era sólo exteriormente, pues la comedia, lejos de tener algo de drama ritual en ninguno de los sentidos propios de éste, era fundamentalmente no religiosa en todos sus aspectos.

Apenas resultaba concebible que un griego charlase durante un rato sin hacer alguna referencia a los dioses y a sus mitos; y esto sucedía también en la comedia. Pero rara vez tomaba ésta por tema la religión, ni siquiera para tratarlo en tono menor, a pesar de que su trasfondo ambiental lo constituían los festivales religiosos.

Los poetas cómicos trataban preferentemente de cuanto les brindaba el escenario de su tiempo con toda su rica variedad: la política y sus representantes, las costumbres, los vestidos, las modas, las pretensiones, los vicios, las ideas de última hora y las tradiciones muertas, los generales y los soldados, los campesinos, los filósofos, los jóvenes elegantes, los esclavos... Libre de las canónicas trabas a que debían someterse los poetas trágicos —y fueron rarísimas excepciones—, el comediógrafo podía servirse de los procedimientos estilísticos que le viniesen mejor para dar suelta a los torrentes de la risa, y le estaba permitido abusar lo mismo de las personalidades que de las ideas, de suerte que su voraz apetito de víctimas no respetaba ni a los dioses. A veces, los tiros iban disimulados, aunque casi nunca lo bastante como para engañar a un espectador medianamente informado; pero, a menudo, aquellos contra quienes se dirigían las chanzas eran llamados por sus nombres propios, como, por ejemplo, Sócrates en *Las nubes*, o Eurípides en *Los acarnienses*, en *Las ranas* y en *Las tesmoforiatisas*.

Sólo podemos enjuiciar la comedia antigua por lo que nos queda de Aristófanes, y en cuanto a juzgar con hondura a este autor no es fácil hacerlo. Su ingenio y su inventiva no tenían límites, como tampoco la ferocidad de sus invectivas, y poseía un talento muy agudo. Era también capaz de lanzarse a bellísimos y profundos vuelos poéticos. Lo que a menudo se nos escapa, por desgracia, es la línea divisoria entre sus múltiples facetas: ¿Cuándo un chiste no pasaba de mero chiste, y cuándo era además hiriente estocada, o hasta qué punto eran serios o qué secreta intención contenían los pasajes serios?

De sus primeras diez comedias, representadas todas durante la primera mitad de la guerra del Peloponeso, siete fueron de tema político, llenas de tirones de barbas a los dirigentes populares, empezando por Pericles, y de ataques a instituciones, como la del jurado, y a la guerra misma. Abundaban en chistes groseros, mucho más soeces que los que suelen tolerarse hoy en las revistas vodevilescas. Con todo, no se sigue de aquí por necesidad, hablando en términos de pura lógica, que fuese Aristófanes adverso a la democracia ateniense y a la guerra contra Esparta; ni que semejante pintura de los demagogos, de la plebe ciudadana y de los jurados fuese exacta y hecha con imparcialidad o pretendiese serlo. Por un lado, pueden citarse pasajes de las piezas que se conservan que en numerosas cuestiones servirían para defender tanto esta posición como la contraria. Por otro, hay el hecho de que Aristófanes ganó

cuatro primeros premios, tres segundos y un tercero durante su carrera, al parecer la de más éxitos de toda la comedia antigua; y esto fuerza a pensar que sus auditorios, muchos de cuyos componentes no serían, con seguridad, antidemócratas ni pacifistas, le miraban de muy distinta manera que como si hubiese sido el reconocido enemigo político en que suelen convertirle a veces los estudiosos modernos. Ahora bien, el otro extremo, el de afirmar que allí todo era diversión inocente, sin que se cometieran o intentaran maliciosas ofensas, reduciría la comedia entera a trivial palabreo, a un reír superficial carente de mensaje. Platón, al menos, opinaba que era cosa más seria cuando le hizo decir a Sócrates al describirle autodefendiéndose ante el tribunal en el año 399 (*Apología*, 18): Me temo, ciertamente, que los acusadores sean esos hombres que propalan falsos rumores acerca de mi obra, por ejemplo, que mi especialidad consiste en hacer que el peor argumento parezca el mejor. A tales hombres no me es dado interrogarles para cogerles en contradicción: «Ni sé sus nombres ni puedo decir quiénes sean, a menos que se trate quizá de algún poeta cómico.» La referencia a Aristófanes es en seguida explícita, y el testimonio de Platón respecto al duradero efecto de *Las nubes* no puede menospreciarse.

Probablemente, el atenernos a una sola línea, estirándola, no sería certero; sin embargo, desde cualquier punto de vista, las implicaciones resultan bastante claras. ¿En qué otro sitio se hallarán unos festejos públicos anuales, de carácter religioso como éstos, y que se dediquen a la satirización continua de las más queridas instituciones, y —todavía más sorprendente— a chistes y a peroratas antibelicistas en medio de una guerra encarnizada y crítica..., y esto como actividad estatal, comenzando por la misma selección de las piezas y concluyendo por la coronación del comediógrafo que ganaba el concurso? ¡Y todo ello llevado a cabo con tal gracia y con tanto sentido crítico que aun hoy, más de 2 000 años después, muchos de aquellos chistes y escenas regocijan al espectador y arrancan tumultuosas oleadas de aplausos!

Tampoco hay que pensar que fuese Aristófanes la figura única. Aunque consiguió los mayores éxitos y fue quien más premios ganó, había autores como Cratino y Eupolis que no le iban muy en zaga.

Parece que algunos no gastaron tan bilioso humor como Aristófanes para con la política y los políticos atenienses, pero, tomada en conjunto, la comedia antigua era toda de una pieza un fenómeno general que duró cerca de medio siglo. Acaso ninguno

otro refleje con tanta exactitud ciertas características de la Atenas del siglo V; sus amplias libertades, su confianza en sí misma, su exuberante vitalidad y aquella capacidad que tenía su *demos* de reírse de sí propio.

Al acabar la guerra del Peloponeso, se terminó también este género de comedia. La del siglo IV fue ya desde los comienzos —como resulta notorio inclusive en las últimas piezas de Aristófanes— de un tono más tranquilo, menos acosador e hiriente, de contenido en su conjunto no tan social y político. A mediados del siglo había venido a ser una forma artística netamente distinta (con trayectoria diversa, por tanto, de la que siguió la tragedia, que se fue enfriando hasta hacerse estéril). La «comedia nueva», cuya figura cumbre es Menandro, abandonó los asuntos corrientes, las ideas políticas de la calle y los problemas que afectaban a la sociedad en general. Se convirtió en una comedia de costumbres, respetable, sana, tan cerrada casi dentro de estrechos cánones como lo estuvo en Inglaterra la comedia de la época de la Restauración; limitada a personajes ficticios y a monótonos y convencionales enredos atinadamente resumidos en el título de la pieza shakespeariana, descendiente directo de la Comedia Nueva: una comedia de errores. El interés se redujo ahora, centrándose en la presentación de simplificados caracteres típicos, obvias moralizaciones en torno al tema del triunfo de la virtud y habilidosos ardides del poeta al jugar con las frases o desenredar las situaciones. Las tramas de Aristófanes tenían por tema central los esfuerzos de algún individuo, medio serios, medio bufos, para evitar, actuando por cuenta e iniciativa propias, una mayor crisis pública, o para concluir con lo que se daba por supuesto que era un gran mal; como, por ejemplo, la guerra del Peloponeso, las perniciosas enseñanzas de los sofistas, la mala poesía de Eurípides y la actitud de éste respecto a las mujeres. Las tramas de Menandro giraban, en cambio, en torno a las hábiles y de ordinario retorcidas tretas puestas en juego para arrancar a una muchacha de los halagos de un seductor, o para juntar a dos amantes, o bien en torno a particulares preocupaciones propias sólo de los esclavos y no de los libres.

Las cuestiones de gusto podrán, tal vez, dejar de discutirse, pero lo que sí es inevitable es sacar la conclusión de que la Comedia Nueva era apropiada a la época final de la independencia ateniense, cuando la *polis* luchaba por sobrevivir, y más apropiada aún a la Atenas políticamente ya muerta del medio siglo posterior a Alejandro Magno. Y conservó su popularidad, superior

a la de la Comedia Antigua, durante mucho tiempo; bajo los romanos también, entre los cuales se difundió bastante y estuvo muy en boga gracias a las imitaciones y adaptaciones escritas en latín por Plauto y Terencio (cuyas vidas transcurrieron por los años 250-150).

No cabe imaginar a la Roma de las guerras contra los cartagineses prestando apoyo, y menos aún aplaudiendo divertida, a un personaje como el Diceópolis que en *Los acarnienses* de Aristófanes dice desde su asiento en la Pnix: «Yo he venido aquí a gritar, interrumpir y hacer chacota cada vez que un orador hable de algo que no sea la paz.»

La prosa

Un gran número, rápidamente creciente, de escritos en prosa eran de carácter técnico: la filosofía, las leyes y la política, la ciencia y la técnica tuvieron todas ellas su literatura. Esta, sin embargo, salvo raras excepciones, interesa sólo por su contenido y no como obra artística. Al principio, la única excepción fue la historia; más tarde se le añadió la oratoria. Durante mucho tiempo los griegos satisfacieron su curiosidad respecto al pretérito recurriendo a su acervo de mitos y leyendas, que creían haber sucedido en verdad. Ni los escépticos al estilo del filósofo Jenófanes, que combatía la moralidad enseñada por las fábulas y su burdo sobrenaturalismo, llegaron a dudar de la existencia de Agamenón, rey de Micenas, o de la del Edipo, tomándolos más bien por otros griegos en todo iguales a ellos mismos pero que habían vivido en un infechable «érase que se era...» y habían gobernado, luchado y procreado.

Este interés no era de tipo histórico en el sentido de que tratasen de averiguar la realidad de lo sucedido en la guerra de Troya o en algún otro período o circunstancia, sino algo muy diferente. Garantizar o robustecer la orgullosa conciencia helénica o regional, la sanción del poder, el significado de las prácticas culturales, la solidaridad de la comunidad; esto era lo único que importaba cuando se volvía la vista hacia el pasado. Y a tales fines servían estupendamente las antiguas historias, revisadas a medida que lo exigían así los nuevos acontecimientos, los cambios políticos y sociales... Revisión que era fácil de hacer, dada la gran abundancia de mitos y de variantes de los mismos, así como por la inevitable imprecisión de su transmisión oral.

Una nueva modalidad se dio en el Asia Menor hacia finales del siglo VI, estimulada por las especiales condiciones de aquella zona. Allí los griegos se hallaban sometidos a la soberanía de reyes bárbaros, primero al de Lidia y luego al de Persia, lo cual hizo que se desarrollara entre ellos la natural curiosidad en orden a averiguar los orígenes de aquellas gentes, curiosidad que no podía ser satisfecha por los mitos griegos, relativos a los griegos mismos. Como respuesta a semejante demanda aparecieron libros que daban toda suerte de información (con gran frecuencia errónea), ya fuese geográfica, ya describiendo las costumbres políticas y religiosas, ya fragmentariamente histórica. El número de aquellos escritores, conocidos con el nombre de logógrafos, no ha de exagerarse, como tampoco la calidad de sus trabajos, pero no dejan de ser al mismo tiempo notables la novedad y la originalidad de su empresa. Nada había sido intentado hasta entonces que se le pareciese, ni entre los griegos ni entre los otros pueblos de los que ellos tuvieron noticia; suponía el acometerlo primeramente una brecha en el etnocentrismo helénico y, después, un dar al traste con sus propias tradiciones. «Lo que aquí escribo —dice Hecateo de Mileto, que incidentalmente figuró entre los que dirigieron la revuelta de Jonia contra Persia— es la relación que yo tengo por cierta. Pues las historias que los griegos refieren son muchas y, en mi opinión, ridículas.» Hecateo hablaba aquí de la historia griega, no de la de los bárbaros, y estas dos sencillas frases representan el primer intento de pasar del mito a la investigación histórica.

A continuación vino un gran avance, por obra de un solo hombre, natural también del Asia Menor: Herodoto de Halicarnaso tuvo la ocurrencia de ampliar las miras de la logografía abarcando un área mucho mayor, en la que entrasen, por ejemplo, junto con los lidios y los persas, los escitas y los egipcios; y se propuso además verificar la masa de datos acumulados (algunos de ellos ya escritos, pero otros muchos asequibles sólo oralmente) mediante indagaciones personales hechas en los lugares mismos de los sucesos, para lo cual emprendió una serie de rápidas visitas a aquellos sitios, y haciendo un análisis racional de las informaciones que recogió y recurriendo a los anales de los reyes asirios, persas y egipcios procuró establecer una cronología exacta, al menos para los 100 ó 150 años inmediatamente anteriores. Esto sólo habría sido ya un buen logro, pero en algunos casos fue más allá aún.

Herodoto, huyendo de Halicarnaso por razones políticas, fue

a vivir como refugiado en Samos primero y después en Atenas. Parece ser que fue en esta ciudad donde, bajo la impresión de sus esplendores, alcanzados durante el apogeo de Pericles, tomó la decisión más importante de su vida, a saber, la de dedicarse a escribir la historia de las guerras contra los persas. La audacia de tal proyecto es asombrosa; había pasado casi una generación desde el final de las guerras, apenas se disponía de documentos escritos... Sin embargo, Herodoto se propuso reconstruir los sucesos con todo detalle, ahondando en la memoria de los supervivientes y en la de los hombres de la siguiente generación que recordaban las anécdotas que les habían sido referidas.

El libro que Herodoto produjo al fin era un libro complicado, en cuya primera mitad se conservaba mucho de la logografía originaria, pero agrupado todo ello en torno al gran tema central de la contienda entre griegos y persas. Indudablemente se había hecho merecedor del título de «Padre de la Historia».

12 y 13. Inscripciones griegas

Era, además, un gran artista, cosa que no puede decirse de muchos de sus sucesores, los cuales tampoco fueron —y es lo que aquí más nos interesa— grandes historiadores. Herodoto halló desde muy pronto diversísimas acogidas y apreciaciones de su obra; unos le llamaban el Padre de la Historia, otros el Padre del Embuste; la disensión a este respecto no dejó de hacer oír sus gritos en toda la Antigüedad, y aun hoy día Herodoto es frecuentemente mal juzgado y se quiere ver en él tan sólo al narrador de anécdotas, a un cuentista de encantador estilo e ilimitada credulidad.

Mejor enterado estaba el ateniense Tucídides. Él supo ver qué era en realidad lo que Herodoto pretendía; descubrir las fuentes de la conducta humana mediante una exposición sistemática de las causas y el curso de una gran guerra, no como lo hacían los poetas con el libre vuelo de la imaginación, ni en abstracto como podrían discurrir los filósofos sobre el hombre y la socie-

dad, sino en concreto, con exactitud, atendiendo debidamente a la serie de los hechos y a sus conexiones. Y Tucídides pensó que esto lo haría de mejor manera si se concentraba más en puntualizar lo verdaderamente sucedido, eliminando del relato, con absoluto rigor, lo «novelesco», enfocando la atención exclusivamente a la guerra y a la política, definiendo con más propiedad las «causas», no dando entrada en el cuadro a factores sobrenaturales y dejando la escena toda para su único asunto: el hombre. Tucídides escribió la historia de la guerra del Peloponeso, en cuyas primeras fases participó él mismo (lo cual le daba enorme ventaja sobre Herodoto), y consagró su vida entera a su *Historia,* con notable constancia y unidad de pensamiento. Las partes del libro más generales y, en cierto sentido, más filosóficas, están escritas con gran fuerza y brillantez. El relato propiamente dicho es desigual: gana en interés cuando narra la expedición a Sicilia, pero a menudo se desvía en pesadas prolijidades sin importancia y poco interesantes. El estilo es con frecuencia duro y tosco, especialmente en los discursos, y pocas veces elegante. A pesar de todo, leer y releer a Tucídides resulta siempre una experiencia memorable, porque abordó su gran tema con la mayor seriedad en los propósitos y con ferviente moral, no satisfecho de un mero describir e ir contando, sino buscando a la vez en todo momento qué es lo más permanente en el hombre y en la política, con la firme convicción de que la naturaleza humana es inmutable y —lo que importa ante todo— de que su estudio es digna ocupación de la vida entera.

En lo sucesivo, aunque la historia se fue popularizando cada vez más y hubo muchos escritores que se dedicaron a ella, esto no impidió que decayera incesantemente. Ninguna otra de las criaturas engendradas por los griegos abortó tan pronto; después de haber tenido a los comienzos dos figuras geniales, siguiéronse muchos siglos de mediocres autores a los que ni Herodoto ni Tucídides servían de modelos, menos aún de iniciadores cuyos métodos y concepciones exigiesen refinamiento y modificación. El estudio serio de la psicología y de la moral pasó a ser competencia de los filósofos; la historia degeneró en pedestre enumeración de sucesos o en vehículo de la propaganda política y recurso a los sentimientos; el éxito del historiador se medía por su retórica y su *pathos,* por su capacidad para entretener, antes que por su sentido y su búsqueda de la verdad.

Sólo en raras ocasiones sobresale alguno del montón y muestra un poco de aquella gravedad y amplitud de miras que carac-

terizaba a los dos gigantes del siglo v. Los más distinguidos entre estas excepciones, Polibio, que escribía en el siglo II a. J. C., y Dión Casio, de comienzos del siglo III d. J. C., fueron en realidad historiadores de Roma más que de Grecia. También hay que mencionar a Diodoro Sículo, que compiló una historia del mundo desde los principios de la cesariana guerra de las Galias (él era algo más joven que Julio César). Su vasta obra fue llamada con propiedad *Biblioteca de la Historia Universal;* Diodoro no tenía la capacidad suficiente para hacer mucho más que «recortar e ir pegando», y ni siquiera supo hacer esto con bastante habilidad, pero sí que tuvo, en cambio, la visión, rara para su época, de una humanidad universal.

Todos estos hombres han de ser tenidos en cuenta imprescindiblemente por la información que proporcionan; ninguno de ellos merece ser estudiado como figura literaria, ni siquiera como exponente del arte de la historia.

En el aspecto de lo formal hay que decir que la historia decayó rápidamente por el auge que en la Grecia posterior al siglo v fue tomando el cultivo de la retórica. La aparición de la oratoria como forma artística independiente fue sólo una muestra del invasor mal. Otra muestra palmaria se dio en la educación; Isócrates triunfaba sobre Platón, la retórica era ensalzada con preferencia a la filosofía y antepuesta en los programas de las escuelas superiores que se convirtieron en rasgo característico del helenismo y de la Grecia romana. El sirviente se había transformado en amo; el modo de expresar una idea vino a ser más importante que la idea misma. Esto era ya demasiado evidente en el siglo IV, y llegó a ser lo normal en la edad helenística.

De las *belles lettres* helenísticas es relativamente poco lo que se conserva, pero no hay razón para creer que lo que se ha perdido habría alterado en lo sustancial el cuadro. La vitalidad creadora que aquella edad tuvo se volcó preferentemente en la filosofía y en las ciencias. Hasta en lo mejor de su literatura, sea en los himnos de Calímaco, sea en los pastoriles idilios de Teócrito o bien en los epigramas amatorios conservados en la *Antología griega,* se percibe un no sé qué de frío y falto de vida, algo esencialmente retórico y que suena a hueco, por sutil que resulte la construcción y preciosa la frase. Los poemas más breves abordan de nuevo los asuntos individuales y privados, como lo hacía la literatura arcaica, y esto mismo acontece con la prosa tardía de las narraciones noveladas de amores y aventuras, como *Dafnis y Cloe.* Pero con una diferencia: la pasión ha quedado reducida a senti-

mentalismo; los personajes, a figuras de molde menos vivas aún y menos auténticas que las de la Comedia Nueva; su mundo, a un país de infantiles ensueños y maravillas. Arquíloco y Safo se abrazaban a la realidad, la estrechaban por el cuello; Meleagro y Longo se escapan de ella, prefieren el erotismo y el darse a habilidosas descripciones coloristas. Sólo alguna que otra rara excepción rompe la monotonía. Plutarco, brillante ensayista y biógrafo, erudito de poderoso aliento que consiguió hacerse con algo del gusto y de la profundidad que habían caracterizado a la para entonces ya muerta civilización clásica, a pesar de la abrumadora carga que su propio tiempo le imponía y a pesar también de una inconveniente indiferencia suya para con lo que nosotros (o Tucídides) llamaríamos la verdad histórica. O Luciano, entre todos aquellos escritores, el más asombroso recreador (en el sentido biológico): un retórico profesional que se ganaba la vida, al menos en parte, dando recitales públicos, y que por medio de agudísimos escritos se mofaba de la afectación e hipocresía de su época, especialmente en materias religiosas y de filosofía popular, empleando un lenguaje y un estilo que no desmerecían de los de Aristófanes. Nada extraño es que no se le estimase mucho en la fría y autocrática época de los emperadores Antoninos; otra cuestión sería la del olvido al que se le suele relegar.

El inconfundible matiz libresco que se percibe en todos aquellos escritores era el que podía esperarse de una edad cuya contribución a la literatura la formaron sobre todo los trabajos de erudición.

Orientados por la Biblioteca y el Museo que fundó en Alejandría Tolomeo I, uno de los generales de Alejandro Magno que estableció en Egipto la dinastía macedonia, los sabios helenísticos trataron de reunir todo el *corpus* de la literatura griega, la fueron catalogando, fijaron de manera bastante razonable sus textos, elaboraron las reglas de la gramática y de la composición y llevaron a cabo muchos otros servicios parecidos. Con todo y ser de gran valor, esta tarea representaba otro tipo de intereses muy diversos de los que suponía aquella actividad literaria que había distinguido a la Hélade desde la época de Homero en adelante.

6

La ciencia, la filosofía y la moral popular

La religión griega tenía ya una larga historia cuando se escribieron las obras en que hoy podemos leer las primeras referencias a ella: la *Ilíada,* la *Odisea* y la *Teogonía* de Hesíodo. No así la filosofía griega: la clase de indagaciones sobre la naturaleza del universo iniciadas por los filósofos jonios de Mileto a comienzos del siglo VI fue algo enteramente original. A partir de entonces siguieron los griegos dedicándose con ahínco a la filosofía hasta finales de la Antigüedad, sin que ningún período ni región se alzasen con el monopolio.

La filosofía abarcó mucho, entreverándose con la teología y con la ciencia, y consiguió eludir los peligros del escolasticismo, del anquilosamiento y la reducción a moldes tradicionales, del degenerar hasta convertirse en estéril repetición o en superagudización de los textos aceptados como autoridades. Aristóteles gozó de esta especie de autoridad en la Edad Media, para la cual fue él «el filósofo»; pero no en la Antigüedad, que a nadie concedió tal título, aunque sí a Homero el de «el poeta».

¿Qué es el mundo? ¿Qué es el hombre? Semejantes preguntas no eran nuevas. Pero antes las respuestas a ellas habían sido míticas: leyendas que tenían a menudo un carácter genealógico o similar a éste.

La tierra engendró al cielo. Zeus, Poseidón y Hades eran tres hermanos que derrocaron a los Titanes y se repartieron el universo dividiéndolo en tres reinos. El hombre fue *creado.* Estas respuestas míticorreligiosas están expandidas por todo el mundo en una forma u otra, y su calidad como explicación es siempre

esencialmente la misma. El mito es específico y concreto, explica tanto los fenómenos naturales como los humanos refiriéndolos a determinados acontecimientos o acciones de tipo sobrenatural e incomprensibles en sí mismos. La revolución que llevó a cabo la escuela jonia consistió sencillamente en que Tales y sus sucesores hicieron unas preguntas de carácter general y propusieron unas respuestas a las mismas que eran también generales, racionales e «impersonales». A buen seguro que comenzaron por ingenuas observaciones y por conjeturas como «la tierra se mantiene flotando en el espacio a la manera de un leño», o por otras así, que no nos llevarían a nosotros muy lejos. Sin embargo, es imposible encarecer suficientemente la importancia de aquel atrevido paso que tanto significó para el futuro del quehacer intelectual.

La idea de que la tierra flota en el agua era familiar y tenía varias versiones en el Oriente Próximo; sin duda, Tales la debió de tomar de allí. Pero no la tomó cual si se tratase meramente de un mito a propósito para llenar un hueco en el acervo de los mitos griegos tradicionales, sino que la hizo el centro de algo que él andaba buscando, nuevo y diferente, algo no mítico... Claro que la figura de Tales queda demasiado envuelta entre las penumbras de lo legendario como para que podamos saber a ciencia cierta cuáles fueron sus concepciones. La tradición griega relativa a él era muy segura: le llamaba el primero de los «físicos» —*physis* significa en griego «naturaleza»— y este título indica netamente su dedicación. Otro milesio de la generación siguiente, Anaxímenes, sugirió, según lo refiere Aristóteles (*Metafísica*, I, 3), que era el aire «el principio material superior a los demás cuerpos simples», generalización que defendía con el argumento de que, por rarefacción o condensación, puede el aire cambiar de aspecto sin cambiar de naturaleza. Quizá no acertase, pero el intento de dar con unos principios inteligibles y con una coherencia, con un «cosmos» más allá de las múltiples apariencias de las cosas era ya sustituir el mito por la filosofía. «Los filósofos, desde Tales en adelante —escribió una vez Bertrand Russell—, han tratado de entender el mundo.»

La intelección presupone que se han planteado las cuestiones de una manera pertinente y que ha notado la necesidad (y la posibilidad) de generalizar: sólo entonces comienza. Pues bien, ambas condiciones se cumplen en Tales de Mileto, por lo cual es correcto decir que la historia de la filosofía empieza con él.

No cabe duda de que aquellos hombres fueron conscientes

de que traían entre manos un tema apasionante. Esto se trasluce de los fragmentos de sus escritos que han subsistido (por mutilados que a veces se les halle): si no en sus palabras mismas, al menos en el audaz aliento que los inspira y hasta en sus exuberancias, exageraciones y dogmatismos.

Un tercer milesio, Anaximandro, según no muy segura tradición discípulo de Tales y maestro de Anaxímenes, pasa por haber sostenido que «en los orígenes nació el hombre de criaturas de muy distinta especie, puesto que las demás criaturas se valen en seguida por sí mismas, mientras que el hombre sólo necesita una prolongada crianza. Por esta razón, no habría sobrevivido si desde los comienzos hubiese tenido forma humana». Esto es muy agudo, pero después se pone a conjeturar si los progenitores del género humano serían «peces o unos seres muy semejantes a los peces, en el seno de los cuales habrían ido creciendo los hombres a la manera de embriones hasta alcanzar su pubertad y, llegada ésta, se habrían resquebrajado aquellos seres pisciformes para dar salida a los hombres y mujeres capaces ya de sustentarse por sí mismos». [1]

No mucho más tarde que la de Jonia, todavía durante el siglo VI, empezó a florecer en Italia otra escuela filosófica griega. Su primer gran representante fue Pitágoras, un exilado de Samos que se estableció en Crotona, donde con los discípulos que reunió no sólo hizo los descubrimientos matemáticos que han nimbado de leyendas su nombre en la historia de los conocimientos científicos, sino que se preocupó también por el alma y elaboró una doctrina de la transmigración y de la reencarnación. Este fue uno de los caminos por los que la filosofía se salió de su primero y largo interesarse exclusivamente por el cosmos y por la naturaleza del ser en general (interés que en seguida se orientó hacia la naturaleza del conocimiento y los problemas de la lógica), pasando a estudiar al hombre mismo y las relaciones del hombre con lo eterno. Los pitagóricos formaban una comunidad sagrada que imponía ciertos secretos a los iniciados y tenía una doctrina mística que en algún modo —aunque todo esto es ya irremediablemente oscuro— les hacía inmiscuirse en la complicada política de las ciudades griegas de Italia, donde se convirtieron en centros de facciones y revueltas.

[1] Cf. Plutarco, *Simposio*, VIII, 8, 4 p. 730 e. y en la edic. de los *Fragmentos de los presocráticos*, por Duls: 12 a 30. *(Nota del traductor.)*

Una vez hubo ampliado la filosofía su objeto desde la cosmología hasta la ética y la política, nunca perdió en adelante el intenso contacto con la vida real de cada época, como les ocurrió en la suya a los pitagóricos, aunque esto no sucedió en igual proporción ni en idéntico sentido con todos los filósofos ni con todas las escuelas filosóficas. Así, Platón estuvo muy imbuido del misticismo pitagórico, pero no Aristóteles. Ambos tuvieron constante interés por las cuestiones políticas, mientras que otros filósofos, como Diógenes el Cínico, dieron de lado a la ciencia, a la política y a la religión organizada, considerándolas indistintamente como vanidades..., o peor aún. Mas resulta sostenible la generalización de que la filosofía griega anduvo a menudo por caminos muy apartados de las concepciones modernas.

La ciencia

Un griego, digamos, del siglo IV, tenía suficiente vocabulario para designar a un hombre como arquitecto, matemático, meteorólogo, físico o botánico, pero no habría podido traducir nuestro actual término de «científico», nuestro «hombre de ciencia», como no fuese por «filósofo» (o por «físico» o «fisiólogo», que entonces se consideraba equivalente a «filósofo»). De haber leído a su Aristóteles, habría encontrado en él la palabra precisa para traducir la nuestra de «ciencia»; *episteme*. Y una clara concepción de lo que distingue la actividad científica de las otras formas de actividad mental; el científico sabe no sólo que algo es así, que es lo que la experiencia revela, sino, además, por qué es así. El científico ha adquirido mediante razonamientos el «saber de las causas y de los primeros principios» (*Metafísica*, I, 1). En esto consiste la sabiduría, *sophía*, y de aquí que su poseedor sea un «filósofo», es decir, un amante de la sabiduría. Los intereses y las finalidades del filósofo y del hombre de ciencia eran idénticos con mucha mayor frecuencia que sus personas.

En los primeros tiempos esta identidad personal fue completa, pero, al ir aumentando los conocimientos, aparecieron las especializaciones y cierta divergencia de intereses. Hubo filósofos, como Sócrates, que despreciaron la ciencia (en el sentido actual), reputándola una ocupación de inferior categoría. Por otra parte, hubo médicos y astrónomos que mostraron escaso interés por las implicaciones de sus estudios con la metafísica y la epistemología, la ética o la estética. Pero nunca se llegó a extremos de un total rompimiento: el del «filósofo-hombre de ciencia» siguió

siendo el tipo reconocido y ordinario, de suerte que ningún griego habría podido comprender una afirmación como la que hace Whitehead en su obra *La ciencia y el mundo moderno:*

«La ciencia nunca ha logrado deshacerse de la impronta de su origen en la histórica revolución del segundo Renacimiento. Ha seguido siendo ante todo un movimiento antirracionalista, basado en una fe ingenua... La ciencia repudia a la filosofía. En otras palabras: nunca se ha preocupado por justificar sus creencias ni por explicar sus sentidos...»

La brecha que empezó a abrirse entre ambas actividades en la Antigüedad llevaba un sentido muy diferente. Hacia finales del período arcaico habían acumulado los griegos un acervo muy considerable de conocimientos empíricos en agronomía, anatomía humana y fisiológica, ingeniería, metalurgía, mineralogía, astronomía y navegación. Casi nada sabemos de los hombres que hicieron aquellas observaciones y transmitieron la información, ni tampoco sobre las técnicas de su trabajo, probablemente porque se trataba de hábiles artesanos que, a la manera propia de su edad de oro, aprendían y enseñaban mientras iban haciendo, y no leían ni se valían de escritos. Los resultados prácticos son, empero, bien patentes —en la cerámica, las construcciones, las esculturas, la calidad y variedad de sus productos alimenticios, el desarrollo de la navegación—, y aunque muchos de estos conocimientos los heredaran de anteriores civilizaciones, seguramente otros muchos serían invención de los griegos. No obstante, cada vez fue aumentando también un obstáculo intrínseco que estorbaría el progreso ulterior, obstáculo que con el tiempo fue enorme y que podríamos describir —un poco a grandes rasgos y con amplia cabida para las excepciones— como la creciente separación, el divorcio, entre la teoría y la práctica o, en terminología actual, entre la ciencia pura y la ciencia aplicada. El saber se consideraba como un bien, y la sabiduría como el bien más alto; pero la finalidad del aprender era el saber, el conocer, no el hacer: llegar a entender contemplativamente al hombre y a la naturaleza, más bien que a dominar o transformar la naturaleza para ganar en eficacia o aumentar la producción.

Fue Platón quien adoptó la postura más extremada. Para él, siendo todo el mundo de la experiencia algo inestable, imperfecto, «irreal», ninguna de sus cosas podía ser objeto de verdadero conocimiento, sino que para conseguir éste había que dirigir la mente a las Ideas o Formas, que eran las eternas y auténticas realidades. De aquí que se declarara fundamentalmente contrario

a toda ciencia que no fuese reducible a las matemáticas y, más en particular, que no fuese la geometría. Refiere Plutarco que criticaba a los matemáticos que, dándole vueltas al problema de la duplicación del cubo, hacían modelos de cubos físicos, materiales, pues «el bien de la geometría —tal era su opinión— se pierde y destruye por estos procedimientos, ya que se la hace retroceder hacia las cosas sensibles en vez de dirigírsela hacia adelante a que se apodere de las cosas eternas e incorpóreas» (*Cuestiones convivales*, 718 F). Esta anécdota puede ser o no verdadera, pero en cambio no caben dudas sobre lo que Platón mismo escribió en su *República* (530 B) respecto al «mirar arriba» para estudiar los cielos: «Si queremos que la innata inteligencia del alma vuelva a su ocupación más propia por un genuino estudio de la astronomía, hemos de proceder, como lo hacemos en geometría, por medio de problemas, y dejarnos de observar el cielo estrellado.»

Apenas se tomó nunca nadie a la letra este consejo, ni siquiera el mismo Platón. Aun siendo poco lo que sabemos de los pitagóricos, nos basta para asegurar sin temor a equivocarnos que no descubrieron las relaciones matemáticas entre los tonos musicales mediante la sola contemplación o por revelaciones místicas, así como que los vastos y muy precisos conocimientos que tenía Platón de las leyes de Atenas y de Creta no los obtuvo de Apolo, en cuyo hijo le convirtieron las leyendas.

No mucho antes del nacimiento de Platón había sido fundada en la isla de Cos la escuela hipocrática de medicina, notabilísima organización dedicada a las investigaciones que, en el medio siglo que va del 440 a 390, hizo prodigios de observación sistemática y de análisis rigurosamente racionales, recogidos en obras como el libro primero de las *Epidémicas* o el tratadito sobre la «enfermedad sagrada» (la epilepsia). En el siguiente siglo Aristóteles y sus discípulos alcanzaron tal vez alturas aún mayores en sus trabajos biológicos, petrológicos y de psicología fisiológica. Los astrónomos y los geógrafos matemáticos prosiguieron su estudio del cielo y sus mejoras del instrumental de cálculo y observación, así como las de sus matemáticas; el conjunto de tales logros y hallazgos formó el gran libro conocido comúnmente con el nombre que le dieron después los árabes: el *Almagesto*, de Claudio Ptolomeo, un alejandrino del siglo II d. J. C. (época en la que hacía ya mucho que Ptolomeo había dejado de ser nombre de reyes); esta obra fue considerada como la suma autoridad hasta que los descubrimientos de Kepler y de Galileo dieron con ella al traste.

Los ingenieros militares, en especial los que tuvieron bajo su protección Filipo y Alejandro y también los que estuvieron a las órdenes de los primeros soberanos macedonios de Egipto, inventaron diversas máquinas de asedio y otras armas y dispositivos gracias a sus investigaciones sobre los procesos mecánicos.

La física experimental siguió progresando hasta el punto de que Hierón de Alejandría, en sus *Pneumáticas*, escritas probablemente en el siglo I d. J. C., pudo describir nueve ingenios mecánicos movidos por aire caliente o por vapor.

En suma, en el campo de las matemáticas y las ciencias experimentales el proceso de investigación racional iniciado por los primeros cosmólogos de Jonia había recorrido un largo camino. La práctica hipocrática de auscultar el corazón; los *Elementos* de Euclides; el descubrimiento, por Arquímedes, de la ley de equilibrio de los cuerpos flotantes; el tratado de las secciones cónicas escrito por su coetáneo Apolonio de Pérgamo; el cálculo, por Eratóstenes, del diámetro de la tierra en muy poco menos que su medida exacta; el de la precesión de los equinoccios hecho por Hiparco; los artefactos movidos por vapor, que ideara Hierón... Semejantes logros —por citar sólo unos cuantos entre los más sobresalientes—, no serían igualados en Europa hasta después de mil quinientos años.

Si se atiende, sin embargo, a las fechas, resalta con toda evidencia el frenazo, el parón en seco que experimentó aquel avance: Hiparco murió antes de terminarse el siglo II a. J. C., y fue esencialmente su sistema astronómico el que fijó aún Tolomeo en el *Almagesto*. La *Geografía* de Tolomeo, que pasó también a constituirse en autoridad, está toda ella contrahecha, en ocasiones gravemente; en primer lugar, porque su autor rechazó los cálculos hechos por Eratóstenes (que murió en 194), prefiriendo a ellos los posteriores pero menos exactos de Posidonio; en segundo lugar, porque sus determinaciones de puntos de situación, aunque dadas en términos exactos de latitud y longitud, se basaban de hecho raras veces en cálculos astronómicos (por más que él sabía que éste era el único procedimiento pertinente). Desde 375 a lo más tardar, la medicina antigua no pudo hacer otra cosa que procurar mantenerse al nivel a que la habían puesto los hipocráticos, hasta el punto de que Galeno de Pérgamo, su última gran figura en los tiempos antiguos, no consiguió, más de quinientos años después, superar gran cosa a aquellos médicos, mientras que muchas de las obras escritas (así como los tratamientos prácticos) habían bajado bastante en cuanto a calidad: Alrededor del 250 la

técnica militar llegó en sus avances a un punto muerto del que nunca acertó a salir. Los artefactos bélicos, tanto los ofensivos como los defensivos —cuya invención, construcción y cuidado eran la principal tarea encomendada a los ingenieros—, solían ser tan semejantes en número, potencia y eficacia, que ambos bandos contendientes se limitaban a gastar, sin más, considerables sumas en construirlos.

Lo que salta a la vista es que la astronomía, la física teórica y las matemáticas iban en sus progresos muy a la zaga de las ciencias aplicadas, y que toda la ciencia llegó a un virtual estancamiento cuando al mundo antiguo le quedaban todavía muchos siglos de vida por delante. En algunos aspectos es éste un fenómeno bastante ordinario en la historia de la ciencia; apriorísticos supuestos o meros hábitos de la mente estorban y detienen el progreso hasta que alguien se ocupa en someterlos a revisión. Quizá baste tal explicación puramente intelectual para esclarecer por qué los griegos se interesaron tan poco por el álgebra, por las leyes de la probabilidad o por las del movimiento terrestre. Pero seguramente no bastará para dar cuenta de los retrocesos —no ya de la detención del avance—, ni tampoco para explicar en su conjunto aquel anquilosamiento en todas las ramas de la ciencia. En la práctica, algunas ideas rebasaban la capacidad técnica de la sociedad —como sucede también hoy—, y esto explica por qué Hierón, con sus conocimientos de la neumática, no pudo hacer más que construir ingeniosos juguetes. Mas también es insuficiente tal explicación: nadie trató siquiera de superar los obstáculos técnicos; pero, además, a nadie se le ocurrió ni la idea, mucho más sencilla aún, de aplicar el bien conocido principio en que se basa la navegación a vela a otros usos igualmente esenciales, como, por ejemplo, construyendo un molino de viento.

Todo esto es sobremanera palmario en la escuela de Aristóteles. Aunque su deuda para con Platón resalta en toda su obra, el Estagirita rehusó aceptar las Formas, que eran lo capital de las teorías de su maestro, y propugnó un franco empirismo: lo que hace falta entender es el mundo de la experiencia y, de consiguiente, por ahí se ha de empezar. Por toda la experiencia, pues Aristóteles tenía una curiosidad y una energía intelectuales que nunca han sido superadas y pocas veces igualadas. «Aquellos a los que su afición a discutir largamente les ha vuelto poco atentos a los hechos son demasiado propensos a dogmatizar basándose en un corto número de observaciones» (*De la generación y la corrupción*, 316 a 9).

En lo que más se concentró fue en la biología; al menos, esta disciplina ocupa cerca de una tercera parte del *Corpus Aristotelicum*, y sus investigaciones en este campo fueron continuadas por Teofrasto, su sucesor en la dirección del Liceo, como vino a llamarse a la escuela que había fundado en Atenas, el año 335 o muy poco después. A Teofrasto le sucedió Estratón, quien se interesaba más por la física que por la biología. Hacia las fechas de la muerte de Estratón (no posteriores al 268), la ciencia griega había llegado —así suele decirse— al umbral de la modernidad, señaladamente en cuanto a su creciente aprecio del experimentalismo. Pero, si bien es verdad que anduvo durante acaso tres siglos a punto de meterse de una vez por estos derroteros —cabe aducir citas directas de Hierón en sus *Pneumáticas*—, no obstante, nunca llegó a cruzar la línea y, después, se salió del todo del camino.

Lo que faltaba era un factor impalpable, un espíritu baconiano que regular y persistentemente orientara la especulación hacia las investigaciones empíricas y éstas hacia las aplicaciones prácticas. Aristóteles y Teofrasto poseían vastísimos conocimientos acerca de la cría de animales y de la producción de plantas, pero ni ellos ni sus lectores sacaron las conclusiones que hubiesen conducido a una racional selección y mejora de las especies en beneficio de la agricultura y de la ganadería. Su curiosidad quedaba satisfecha una vez que habían entendido las funciones de la naturaleza y los propósitos o causas finales que las determinan. O, para poner un ejemplo de otra clase; Leucipo y Demócrito, en la segunda mitad del siglo V, propusieron una teoría atomista para explicar la composición de la materia, teoría que adoptó más tarde Epicuro y cuya exposición más célebre es el largo poema latino *Sobre la naturaleza de las cosas* escrito por Lucrecio (siglo I a. J. C.). Pero el atomismo, aunque fue durante varias centurias objeto de discusión, nunca formó parte en la antigüedad de los dominios de la ciencia. Muy diversamente de la moderna teoría atómica, las especulaciones de los griegos relativas a los átomos no nacieron como un intento de ofrecer una explicación mejor de las observaciones empíricas, ni impulsaron tampoco la investigación científica haciéndola avanzar por nuevos derroteros.

Si todo esto se hubiese debido tan sólo a causas psicológicas individuales, más pronto o más tarde la línea se habría probablemente quebrado. Pero, en el fondo, se debía a algo mucho más profundo; la ciencia y la filosofía griegas eran «aristocráticas», en el sentido de que sólo las cultivaban las clases desocupadas,

aquellos personajes cuyas únicas dedicaciones prácticas aceptables eran la guerra y los manejos de la política, la poesía, la oratoria. Cuando Aristóteles se interesaba por las artes prácticas, éstas eran precisamente (excepto la de la guerra) las que estudiaba y sobre las que escribía con su estilo y método acostumbrados, sistemático y empírico. Y aun las tales pertenecían a un orden inferior de los estudios, ya que una *tekhne* (término que se ha convenido en traducir por el de «arte» en cuanto éste incluye la noción de «habilidad en fabricar algo»), como quiera que Aristóteles ignoraba toda ulterior distinción entre el fabricar y el hacer, no podía tener la categoría de una ciencia, no podía ser una *episteme*. La *tekhne* es «una cualidad racional relativa al fabricar, relativa al producir materiales», y «el término *sophia* se emplea en las artes para designar a aquellos hombres que son los más perfectos poseedores de su técnica, por ejemplo, se aplica a Fidias como escultor y a Policleto como estatuario. En este uso, pues, *sophia* quiere decir sólo excelencia artística» (*Ética*, VI, 4-7).

No se vea aquí ningún desprecio a los artesanos, los fabricantes y los artistas, como sin duda lo había, en cambio, generalmente, entre las clases más altas. Ni se encuentra tampoco en Platón, por más que en su República ideal la clase gobernante, la de los filósofos, no podría dedicarse en absoluto a ningún otro arte práctico que el de gobernar y tendría que entrenarse durante muchos años en observar una rígida dieta mental a base exclusivamente de matemáticas, música (esto es, armonía) y filosofía. Los diálogos platónicos abundan en argumentos sacados de analogías artesanales, y muestran siempre, como asimismo las obras de Aristóteles, un sincero respeto a la habilidad y la excelencia de quienes descuellan en algún oficio. Pero —y aquí está la clave de la cuestión— existía una jerarquía de valores según la cual las actividades artísticas eran reputadas como de inferior categoría: el mejor piloto o el mejor mecánico eran menos dignos que el filósofo, porque, sin que hiciese al caso lo necesario o lo útil de las artes de aquéllos, se entendía que el bien que procuraban era de más baja calidad.

Bajo una u otra forma, semejantes juicios son lo corriente, auténtico lugar común, en la literatura griega; siguen una línea ininterrumpida desde, por lo menos, el siglo V en adelante. Algunos historiadores opinan que no se ha de insistir demasiado en ellos, ya que —arguyen— solamente reflejaban el sentir de un reducido sector de la población y no eran típicos de la actitud general de los griegos, la mayor parte de los cuales eran gran-

jeros o artesanos. El primer fallo que se advierte en esta manera de argumentar es que no tiene en cuenta que precisamente aquel «reducido sector» lo formaba la minoría que le interesa al historiador del pensamiento griego, incluido el pensamiento científico. Entre ellos estaban los intelectuales que se dedicaban a la ciencia y a la filosofía, y el resultado de aquella jerarquización de valores, generalmente aceptada en su medio ambiente, era que sus esfuerzos no seguían la dirección de los intereses prácticos (como no fueran políticos) sino que se empeñaban en las abstracciones propias de las matemáticas y de la metafísica. Ni siquiera la más prometedora de las excepciones, el empirismo de los aristotélicos, pudo mantenerse por mucho tiempo fuera de aquella corriente general, y eso que obtuvo brillantes logros.

Aparte de esto, no hay pruebas (ni tampoco ninguna buena razón para esperar que se hallen) de que el hombre de baja condición, el vulgo, tuviese otros valores que ofrecer en contra. Abundaba la mano de obra especializada. Había estupendos artífices que progresaban constantemente en su conocimiento de los materiales y de las técnicas, hasta un grado y de unos modos de los que no han quedado vestigios en las relaciones escritas. Sin embargo, a pesar de todo, sigue siendo cierto que, en lo fundamental, la técnica de los griegos, tanto la agrícola como la de las manufacturas, se detuvo a comienzos del período arcaico y que, después, experimentó escasísimos avances de mayor entidad. La lista de los inventos realizados por los griegos es, ciertamente, muy breve. Diríase que a la sociedad griega, en su conjunto, le faltaron la mentalidad y los móviles precisos para esforzarse sistemáticamente por conseguir mayor eficiencia y mayor productividad. Ni siquiera un hombre tan práctico como Vitruvio, que no era filósofo, sino activo ingeniero y arquitecto, muestra la menor consciencia de las posibilidades del progreso técnico; y su tratado *De Architectura*, escrito en latín probablemente a los comienzos mismos de la era cristiana, poco más o menos contemporáneo del de Hierón, resumía lo más avanzado de los conocimientos técnicos de los griegos tal y como se había venido transmitiendo a través de los siglos tanto por escrito como en la práctica usual.

La filosofía y la política

El sino de la ciencia griega no lo compartió la filosofía. Durante siglos el espíritu de la investigación siguió impeliendo a

hombres de superior valía que, con sus observaciones, reflexiones, debates e hipótesis, trataban de explicar el mundo. Sentíase la necesidad de esto con no menor fuerza en el siglo II a. J. C. que en los días de los físicos jonios, y seguían siendo también muy similares las razones para volverse a la filosofía en demanda de respuestas.

La religión griega carecía de dogmas y de una teología sistemática; sus ritos podían estimular las emociones, pero sus explicaciones no pasaban nunca de las intelectualmente poco satisfactorias que proporcionaban los mitos. Esta futilidad de la religión (y la correspondiente ausencia de una iglesia institucionalizada) dieron a la especulación filosófica inusitada libertad de movimientos: en el aspecto positivo, porque había un vacío por llenar; en el negativo, porque ni el alma del hombre ni sus afanes terrenos se sentían amenazados por las ideas, fuese cual fuere la violencia de éstas. La hipótesis de que la tierra gira sobre su propio eje y da vueltas en derredor del sol fue propuesta y defendida por Aristarco de Samos, discípulo de Estratón. Sin duda hubo de enojar a los dioses y ofender a los hombres piadosos, pero no promovió ningún escándalo. Aristarco se vio falto de apoyo en muy diferente terreno; los mejores astrónomos le hicieron la objeción, científicamente válida, de que la hipótesis geocéntrica ofrecía una explicación más sencilla de los fenómenos celestes que ellos podían observar.

Otros fueron menos afortunados; a algunos filósofos se les acusó de impíos o de sacrílegos, e inmediatamente nos viene a la memoria el tribunal que condenó a Sócrates. A decir verdad, este suceso se recuerda con facilidad y frecuencia excesivas, pues, aunque no puede negarse que fue un caso de notoria injusticia, también es cierto que fue excepcional en la larga historia de la filosofía griega. Los brotes de auténtica persecución, eran en aquellas ciudades-estado, infrecuentes y locales, secuela de las condiciones especiales de alguna que otra *polis* y, por ende, de poco probable difusión.

Y con frecuencia, entre los móviles subterráneos, se hallaba la política. Ésta, entendida en su más amplio sentido, chocaba rudamente con la filosofía, se interfería a veces con ella y siempre, indirecta si no ya directamente, la ayudaba a alcanzar sus objetivos. De aquí que la gran línea divisoria en la política griega —la época de Alejandro Magno— marque también el final de un período de la filosofía y el comienzo de otro. Muchas de las mismas preguntas podían hacerse aún bajo las monarquías helenís-

ticas y bajo el Imperio romano, pero gran parte de las respuestas habían de tener ya necesariamente acento y sentido nuevos.

El triunfo de la filosofía sobre la ciencia y el posalejandrino insistir en la vida interior del hombre supusieron, en algún modo, el triunfo definitivo de Sócrates y de Platón. En la filosofía griega de la segunda mitad del siglo v tuvo lugar una revolución que se identifica hasta tal punto con un solo hombre, con Sócrates, que los predecesores de éste son conocidos colectivamente por el nombre de «los presocráticos». Sería un error creer que los filósofos anteriores, dedicados de lleno al estudio de la naturaleza y del cosmos, habían ignorado enteramente al hombre mismo, así como sería también equivocado no parar mientes en lo que al tema del hombre contribuyeron los coetáneos de Sócrates, los tan infamados sofistas.

No obstante, fue Sócrates, sin rival que comparársele pueda, el catalizador que produjo el cambio por el que el hombre vino a ocupar el centro del interés filosófico. «Conócete a ti mismo», había dicho el oráculo de Delfos, y Sócrates se hizo suya esta máxima y elaboró, tomándola como base, una serie de fecundas ideas: que el hombre es capaz de conocerse a sí mismo mediante un razonar riguroso, por el método dialéctico de un análisis en que vaya sopesando alternativamente hipótesis y explicaciones, confrontándolas unas con otras; que el conocimiento verdadero no puede, hablando estrictamente, ser objeto de enseñanza, sino que debe cada cual aprenderlo por sí y para sí y en el interior de sí mismo —«nunca he sido yo el maestro de nadie» le hace decir Platón ante sus jueces (*Apología*, 33 A)—; el conocimiento de uno mismo, de su propia naturaleza, era la verdadera meta del saber y, por tanto, de la vida —«una vida sin examen no vale la pena de vivirla» (*Apología*, 38 A)—; que el hombre hace el mal solamente por ignorancia. La última ecuación puede representarse así: Conocimiento (saber, sabiduría) = virtud = felicidad.

Cualquier intento de hacer más concretas estas generalizaciones fracasa, porque Sócrates se convirtió en una figura legendaria durante toda una generación. Pero el Sócrates que en definitiva interesa no es ya el hombre que fue maestro de Platón, sino el que éste describió como protagonista de sus diálogos. Fuera como fuese en realidad el Sócrates de carne y hueso —y hay motivos que inducen a creer que tenía más éxito como destructor de las creencias y rebatidor de los argumentos ajenos que como creador de un sistema propio— fue el Sócrates platónico el que con sus preguntas y sus formulaciones configuró la filosofía de Occidente.

Este Sócrates creía que el alma del hombre es la sede de su facultad racional, factor que distingue esencialmente al hombre del bruto. Pero el alma, según él, contiene además un elemento irracional, y el gran problema del hombre consiste en hacerse verdaderamente humano, es decir, en dejar al elemento racional dominar y regir al otro elemento. Nada de esto significa aún, por aislado, cosa alguna: Robinsón Crusoe no existe más que en la fantasía. La sabiduría y la bondad únicamente son posibles de veras allí donde se dan unas relaciones; entre los humanos de un lado, entre los humanos y lo eterno de otro. Por consiguiente, el amor, la amistad, la piedad, la inmortalidad contaban entre los temas importantes de los diálogos socráticos, pero, por encima de todos ellos, la justicia. La investigación sobre el quid de la justicia llevaba inmediatamente a hacer un análisis y una crítica de las ideas dominantes y de las prácticas ordinarias en el comportamiento político. Tal vez este paso no sea inevitable en todas las sociedades, pero en la ciudad-estado griega, con su profunda conciencia de lo comunitario, sí que lo era. La *polis* pasaba por ser la forma más elevada de la humana convivencia —«el hombre es por naturaleza un ser-para-la-*polis*», como formularía andando el tiempo Aristóteles— y, por tanto, en la *polis* podía cumplirse cabalmente la justicia si uno la enfocaba de manera correcta.

Para los tiempos de Sócrates contaban ya los griegos con largo y complejo historial de experiencias políticas y tampoco tuvieron que esperar a que este filósofo iniciara la discusión sobre los méritos y deméritos de los diferentes sistemas políticos. Democracia u oligarquía, tributos generales o sobre la renta, independencia local o imperio..., estas cuestiones eran objeto de continuos debates, si bien nosotros sabemos poco de los argumentos que en ellos se esgrimían, ya que solían sostenerse de viva voz más que por escrito. Sólo breves pasajes de escritores como Solón, Herodoto y los trágicos nos permiten entrever algo, como también los documentos legislativos y la historia de las instituciones políticas. Lo que Sócrates aportó de original y nuevo no fue ni la discusión política en cuanto tal ni la idea de que la política y la justicia están estrechamente vinculadas, sino la manera de examinar los problemas y la constante insistencia en que la política (y todo quehacer) debe guiarse por la razón y juzgarse por unas normas éticas absolutas.

La manera como Sócrates abordó el tema de la política fue radical en el sentido más genuino de esta palabra, avanzó desde la raíz, comenzando por la naturaleza misma del hombre. Era

una idea básica para Platón, y para la corriente principal de la filosofía griega clásica posterior a él, la de que los hombres no habían sido hechos iguales; no meramente en el sentido superficial de la desigualdad física, o de riquezas o de posición social, sino también en el de desigualdad de almas; desiguales moralmente. Unos pocos hombres son capaces, en potencia, de comportarse de modo enteramente racional y, por tanto, de juzgar conforme a la moralidad más correcta; pero la mayoría de los hombres no lo son. En consecuencia, el gobierno debería confiarse a esos pocos moralmente superiores. Idealmente, el gobierno debería correr a cargo de los verdaderos filósofos, cuya autoridad habría de ser total, en poderío y en fines. La razón más honda de todo esto se halla en la metafísica de Platón, en su concepción de que hay bienes y verdades absolutos, cognoscibles para algunos hombres mediante una educación adecuada; de lo cual se sigue, en buena lógica, que, una vez sean conocidos esos bienes y verdades absolutos, lo que más interesa a toda la humanidad es que sean ellos las normas de la vida humana.

Este tema, o mejor, esta temática se repite con frecuencia en Platón, pero donde se encuentra más elaborada es en su *República*. Se trata del diálogo más largo, con mucho, de los que dirige Sócrates, y la causa está en que Platón, que va buscando una definición aceptable de la justicia, se envuelve en un original y complicado análisis de los componentes del alma, pasa luego a exponer una teoría de la educación, y después a hablar de la psicología de la poesía y de la música, de las asociaciones humanas en general y del Estado en particular, de la ley y la legislación, de las matemáticas y la dialéctica, con comentarios y digresiones sobre la propiedad, la condición de las mujeres, la religión y la inmortalidad; a tratar, en suma, de la mayor parte de los problemas que consideraba de la incumbencia del filósofo. La *República* no era algo así como un clisé negativo (pese a algunos estudiosos que han querido interpretarlo de esta suerte); sino que era más bien una especie de medida-patrón, un conjunto de reglas infalibles por cuya implantación deberían esforzarse los hombres buenos y mediante las cuales se podría comprobar la calidad de los organismos sociales y políticos existentes.

Hay en esta obra un *test* básico para cada acción y para cada institución públicas: ¿Hacen al hombre mejor de lo que era antes, o no?

En otro de sus diálogos, en el *Gorgias* (502 E - 519 D), insistió Platón en que ni siquiera los más célebres atenienses del pasa-

do —los Milcíades, Temístocles, Cimones y Pericles— habían sido auténticos hombres de Estado. Se habían limitado a satisfacer mejor que sus sucesores los deseos del *demos*, colmándole de navíos, murallas y arsenales; pero habían fracasado en cuanto a hacer mejores a los ciudadanos de Atenas y, por eso, el llamarles «hombres de Estado» equivalía a confundir a los pasteleros con los médicos. Este largo pasaje embarazó, andando el tiempo, a los platónicos, mas tan sólo porque el tiro iba dirigido contra Milcíades y Pericles y no contra los habituales «cabezas de turco», contra los «demagogos». Sin embargo, Platón sabía muy bien a dónde apuntaba, y era coherente con el resto de sus teorías. Ninguna de las formas de *polis* existentes en la realidad era la ideal, pero las que más se apartaban de ésta eran, sin disputa, por un lado la tiranía y, por otro, la democracia «extrema» tal y como en Atenas se practicaba. Aquí, la soberanía residía en el *demos*, sujeto indigno, sin calidad moral ninguna, cuyas exigencias y decisiones las hacía aún peores la falta de un adecuado sistema educativo. Por esto, a los dirigentes políticos de Atenas no les quedaba más tarea que la de complacer, la de dar el gusto, como hacen los pasteleros.

No vamos a detenernos en los muchos otros problemas de los que Platón se ocupó —y hace al caso repetir la tan citada hipérbole de Whitehead: «La tradición filosófica europea se reduce a ir poniendo notas a pie de página a las obras de Platón»—; lo que sin cesar le atormentaba al gran filósofo era esta necesidad de un mundo basado en la justicia. Al final ya de su vida, siendo ochentón o poco menos, trazó un programa para constituir un Estado que, aunque decididamente no sería el ideal, y en algunos aspectos hasta sería un complicado desvío del ideal, lleva marcada en todas sus líneas la impronta inconfundible del modo de pensar platónico: la *República*. En cuanto al escrito más largo de todos los suyos, el intitulado significativamente las *Leyes*, es un enorme código en el que no se escapa sin regular ni el más mínimo detalle concebible de la vida de cada ciudadano, ni de la de los forasteros y los esclavos. Trátase no ya de Diez Mandamientos, sino de diez mil, y con penas cuidadosamente graduadas para cada clase de transgresión. Podremos equivocarnos acerca de lo que se propondría conseguir Platón con semejante libro, pero lo que no cabe pasar por alto es su supuesto fundamental: mientras los que gobiernen no sean filósofos, lo mejor que se puede esperar es una aproximación al recto vivir a base de imponerlo desde arriba, sin tolerar los desvíos, ni el que se haga cuestión

de ello, y sin dar libertad para escoger. El sistema estaba concebido todo él no en interés ni en beneficio de una clase, de un partido o de un individuo, sino para provecho del Estado y de todos sus miembros; mas esto no quita el que supusiera un tipo de sociedad rígidamente cerrada y sometida al más extremo autoritarismo del Estado.

Ni siquiera la cifra de la población dejaba de controlarse: el total de los ciudadanos varones adultos debía de ser de 5 040, curiosa disposición que era un reflejo del pitagórico misticismo de los números, ya que esta cantidad resulta del producto $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$. Para Aristóteles, que despachó a la *República* y a las *Leyes* con brevedad y sin andarse con muchas contemplaciones en el segundo libro de su *Política*, semejante puntualización no era sino un ejemplo palmario de lo erróneo del método platónico. Platón, según indicaba el Estagirita, ni se cuidó de establecer la organización y los procedimientos que serían necesarios para mantener constante y con esa exactitud el número de varones, ni estudió con criterio realista las consecuencias y los supuestos prácticos en las cuestiones referentes a la propiedad, entre otras cosas. Lo adverso de la crítica no estriba tanto en que Platón descuidase algunos detalles como en el hecho de que toda su concepción partía de premisas falsas. Estaba Aristóteles de acuerdo en lo de que la política fuese, esencialmente, un aspecto de la ética —todos los teóricos griegos lo afirmaban—, pero no admitía que los eventos políticos pudieran encajarse dentro de un sistema fijo, reducirse a preconcebidas formas eternas. Su propia *Política*, obedeciendo a esta actitud, se basaba en un minucioso análisis de las instituciones políticas existentes, para llevar a cabo el cual, él y sus discípulos habían hecho enorme acopio de materiales, habían escrito breves monografías previas sobre la constitución de 158 Estados (sólo se conserva actualmente la que versa sobre la *Constitución* de Atenas). Tal análisis no es sólo descriptivo, claro está; Aristóteles clasifica, fija modelos de cambios, recomienda y juzga, pero siempre con los ojos puestos en lo posible tanto como en lo deseable. El que se forme un grupo de gobernantes perpetuos —escribe— es una invitación a la *stasis*, a la revuelta. Y cuando Platón asegura estar buscando la felicidad de todo el Estado se olvida de que, en este aspecto, el todo no es más que sus partes; en realidad, en su *República* ninguna parte sería feliz.

Además, para mantener a 5 040 varones adultos como se dice en las *Leyes*, el Estado tendría que ser tan grande como Babilo-

nia. Un Estado así (y acerca de Babilonia parece que Aristóteles no tuviese idea más precisa, aparte la de su monstruosa magnitud) no era viable como comunidad. Hasta el final del período clásico los teóricos se aferraron a la opinión de que la *polis* era, al menos en potencia, la forma más alta de asociación. Babilonia, Egipto y Persia eran, sí, Estados, pero no «verdaderos Estados», puesto que les faltaban las condiciones elementales para que en ellos se pudiese vivir bien. Aun cuando los filósofos diferían bastante en sus maneras de concebir el ideal de vida, eran sin embargo unánimes en buscarlo dentro de la estructura de la *polis*.

Aristóteles y la *polis* clásica murieron poco más o menos a la vez. Cuando su contemporáneo Diógenes decía «Yo soy un *cosmopolita*», o sea, un «ciudadano del mundo», estaba proclamando que el concepto de ciudadanía había perdido su sentido propio. En lo sucesivo, los afanes de sabiduría y de vida moral se centraron tan exclusivamente en el alma de cada individuo por separado que la sociedad y sus problemas se fueron relegando hasta considerárseles factor secundario, accidental. Los discípulos de Diógenes el Cínico se decían descendientes intelectuales de Sócrates, como también los estoicos, que formaron la escuela filosófica más importante de la época helenística. En el nuevo ambiente conservaron su vitalidad la lógica y la física de Aristóteles, no su política ni siquiera su ética, precisamente por haber sido éstas concebidas como «artes prácticas» dentro de la *polis*. En cambio, se dio la paradoja de que Platón, por hallársele ajeno a aquella *polis* ya caducada, volvió a tener gran predicamento. Su rechazar el mundo de la experiencia posponiéndolo al de las eternas Formas, su misticismo, su preocupación por el alma, eran eminentemente aprovechables para unas filosofías que, dado el carácter de la sociedad y del Estado helenístico, por fuerza habían de orientar al hombre a la reconcentración sobre sí mismo; y, más tarde, aprovecharía también estos elementos una nueva religiosidad basada toda en el ansia de salvación. El lema siguió siendo «Conócete a ti mismo», pero se le dieron sentidos y alcances que habrían asombrado y probablemente asustado a Sócrates.

Actitudes y moral populares

Cuando Sócrates compareció, en 399, ante el tribunal, el funcionario encargado inició los procedimientos dando lectura al acta

de acusaciones: «Esta declaración ha sido jurada debidamente por Melito..., contra Sócrates... Sócrates es culpable de no creer en los dioses en que cree la *polis* y de introducir otras divinidades nuevas. Es asimismo culpable de corromper a la juventud. La pena propuesta es la de muerte.» El juicio se celebró en un solo día ante un jurado de 501 hombres —todo de acuerdo con el procedimiento ordinario— y Sócrates fue condenado por 281 votos contra 220.

Este caso sigue envuelto en muchas oscuridades y paradojas. Siendo como era la religión griega una religión ritualista más bien que doctrinaria, el sacrilegio era también normalmente cuestión de hechos: profanación de algún lugar sagrado, robo de un templo, participación ilícita en una ceremonia o revelación de sus secretos a los no iniciados, u otras cosas por el estilo. Donde no existe el concepto de ortodoxia tampoco puede haber herejías y, en efecto, las leyes o las persecuciones dirigidas contra las creencias de un hombre que no las hubiese manifestado con acciones ofensivas, fueron raras, que sepamos, a lo largo de toda la Antigüedad. En Atenas, el no participar en los cultos familiares o en los oficiales del Estado solía ser impedimento para ocupar el cargo público más alto, el arcontado; pero con esto se contentaban, sin meterse a más averiguaciones, ni menos a castigos. No obstante, a comienzos del siglo IV, Sócrates fue condenado y ejecutado por «no creer en los dioses en que cree la *polis*» y aunque todas las fuentes están de acuerdo en que su piedad era, realmente, irreprochable.

La confusión en este aspecto había comenzado por lo menos una generación antes: su primera víctima fue el eminente científico y filósofo Anaxágoras de Clazómenas, quien, acusado de impiedad, se libró de la condena huyendo a Lámpsaco, ciudad en la que fue recibido con honores. La fecha de este suceso es incierta, como lo es también la del decreto promulgado por la Asamblea, a propuesta de un adivino profesional llamado Diopites, prohibiendo como sacrílego el estudio de la astronomía (o la fecha de su abandono a este respecto, ya fuese por revocación o meramente por desuso). Aunque en la acusación contra Sócrates no hay referencia a la astronomía, Platón tuvo buen cuidado de hacer hincapié, en su *Apología,* sobre la falta de interés de su maestro por esta materia, poniéndole explícitamente en contraste con Anaxágoras.

Entre estos dos procesos se dieron otros. Las incidencias y los pormenores de la historia han sido irremediablemente corrom-

pidos por los escritos posteriores, ávidos de sensacionalismo, pero, detalles aparte, es evidente que Atenas pasó por una mala fase de treinta o cuarenta años de duración, en la que unos cuantos intelectuales —probablemente muy pocos— fueron perseguidos a causa de sus ideas, bien o mal interpretadas. Y lo más notable es que semejante fenómeno parece que se dio solamente en Atenas, según puede conjeturarse por la recepción que le hicieron a Anaxágoras los de Lámpsaco o por el refugio que buscaron temporalmente en Megara algunos de los discípulos de Sócrates, incluido tal vez Platón, después de la condena del maestro. Tuviesen o no razones para temer, lo cierto es que el ambiente cambió en seguida y de manera radical y total; no mucho más tarde del 385 fundaba Platón en Atenas su escuela, la Academia, a la que siguieron otras, de suerte que la ciudad se convirtió pronto en el centro principal de la filosofía en Grecia. De todas partes se acudía allí a enseñar y a estudiar; en los tiempos posteriores, los romanos tanto como los griegos. La Academia misma parece ser que siguió existiendo ininterrumpidamente como corporación hasta que fue disuelta, el año 529 d. J. C., cuando el emperador Justiniano cerró definitivamente todas las instituciones paganas de enseñanza.

Sin duda, en el caso de Sócrates, debió de haber complicaciones de cariz político. Dos de los Treinta Tiranos eran parientes de Platón, Critias y Cármides; este último, además, miembro reconocido del círculo socrático —Jenofonte refiere con detalle cómo Sócrates le urgió a que siguiese el camino de la política—. Muchos atenienses sacaron la conclusión de que las enseñanzas de Sócrates habían contribuido a hacer posible aquel sangriento capítulo de la historia de la democracia ateniense.

Pero, ¿qué decir del caso de Anaxágoras, acerca de cuyas opiniones políticas nada sabemos como no sea que era amigo de Pericles? O ¿qué pensar del caso del sofista Protágoras, si es verídica la tradición que le incluye entre las primeras víctimas de una acusación de impiedad? Pues sus preferencias parece ser que le inclinaban en pro de la democracia.

En contrario sentido podríamos mencionar como raro el caso de Platón, a quien se le consintió enseñar y escribir con entera libertad durante cuarenta o más años, y que se mostró siempre apasionadamente disconforme respecto a toda la manera de vivir ateniense y no tuvo el más mínimo rebozo en introducir a Critias y a Cármides en varios de sus diálogos, tratándolos en los más amigables términos.

El querer reducir la explicación a causas simplemente políti

cas no se compagina con el resto del comportamiento de Atenas en este campo.

El mal era más complejo. La vida, aun en los mejores tiempos, era difícil; los hombres se sentían asediados por fuerzas hostiles, humanas y sobrenaturales. Hasta los dioses olímpicos, fuente de innúmeras bendiciones, podían también castigar si se les ofendía; existían, por otra parte, los espíritus subterráneos, a los que ni siquiera los dioses podían controlar del todo, espíritus maléficos, causantes de mil perjuicios, y a los cuales, según palabras de Isócrates (*Filípicas*, 117) «ni en nuestras plegarias ni en nuestros sacrificios les honramos, pero tratamos de alejarlos». Todo parecía combinarse contra Atenas en las últimas décadas del siglo v; la guerra del Peloponeso extinguía vidas y destrozaba las de todos los demás, amenazándolas de muerte año tras año; al final, dejó a Atenas extenuada, perdió el Imperio, sin poder y sin gloria, hollada por los Treinta Tiranos y sujeta a soportar una guarnición espartana. Muchos más atenienses aún —acaso una tercera parte de la población— habían perecido víctimas de las dos pestes que se cebaron en ellos durante los años 430-426. Los médicos supieron dar racionales explicaciones, pero no curar; ¿de qué servían, pues, sus explicaciones? ¿Por qué se iba a tener que acudir a ellos en adelante más que a los agoreros, a los intérpretes de oráculos, a los magos, capaces de comunicar con las tenebrosas fuerzas del mundo soterráneo y tal vez de proporcionar salud y buena suerte?

Y no era esto todo. Algo nuevo en la vida intelectual de la ciudad había empezado a hacerse sentir no muchos años antes. Primero, hombres como Anaxágoras introdujeron sus físicas y sus metafísicas y desterraron los anticuados mitos; después, los sofistas, y con ellos Sócrates, empezaron a criticar las maneras tradicionales de comportarse y hasta las leyes y las instituciones políticas, tachándolas de no mucho mejores que caprichosos y a menudo mal escogidos convencionalismos. Tiempos atrás, sabios como Solón habían sido reverenciados porque en sus dichos y en sus vidas expresaban esperanzas e ideales ampliamente compartidos por la comunidad. Los nuevos sabios diríase que se dedicaban, en cambio, a hacer lo contrario, que trataban de destruir las creencias y los valores aceptos a todos, especialmente en materias de religión y de moral. Sus discípulos y seguidores eran, además, jóvenes ricos, miembros de los círculos y cenáculos en que siempre se había despreciado a la democracia o, por lo menos, al *demos*, y que durante los últimos años de la guerra pretendieron aprovecharse de la confusión convirtiéndose en centros de cons-

piraciones donde se tramaba la revolución oligárquica, sin dejar de mover resorte alguno —sobornos y cohechos, falsa propaganda, terror, asesinatos, provocaciones impías— para conseguir sus propósitos y ventajas. Atenas se vio enmarañada de nuevo, tras considerable período de inmunidad, en una *stasis* extrema, y a muchos les parecía que la filosofía, la impiedad y la oligarquía se daban la mano como concausas de tantos desórdenes.

Había, pues, factores suficientes como para que se desencadenase una furibunda oleada de pánico popular, pero, por más que los atenienses se acercaron a tal situación, ésta de hecho no se produjo; ni se dio tampoco ninguna cacería general de los culpables. Hubo, sí, estallidos de cruel e irracional persecución contra algunos particulares (no contra clases de hombres), por lo común como respuesta inmediata a alguna provocación; así, los sucesos que se siguieron a la mutilación de los hermes sagrados, rotos una noche todos los de la ciudad poco después de que levara anclas la expedición contra Sicilia, en 415. Otros sujetos cayeron también víctimas de la explotación de agravios personales. Jenofonte decía, quizás estando en lo cierto, que Sócrates fue llevado a juicio no por otra razón más poderosa que el deseo de Anito, uno de sus acusadores, de vengarse de una injuria personal.

Estaban en boga groseras prácticas de magia y superstición. Empero, en términos generales, ni la moral, ni la responsabilidad ciudadana, ni la estabilidad política hicieron quiebra total. Atenas se recobró rápidamente de su derrota y de la opresión de los Treinta Tiranos y, desaparecida la complicada situación de la época de la guerra, se esfumaron también las amenazas que coartaban la libertad filosófica y los quehaceres científicos.

Problemas de esta especie no podían ni siquiera presentarse en Esparta o en los atrasados estados rurales, sencillamente porque allí se mantuvieron cerrados del todo a los filósofos y a las escuelas filosóficas. En las ciudades gobernadas por tiranos la situación variaba de año en año, y casi de día en día, según el caprichoso talante del déspota.

Lo que aconteció en la Atenas de finales del siglo v no se repitió en parte alguna, ya que sólo Atenas daba lugar a la combinación de condiciones necesaria: soberanía del pueblo, un grupo numeroso y activo de pensadores de gran originalidad y las incomparables experiencias suministradas por la guerra. Las mismas condiciones, en suma, que atraían hacia Atenas a las mejores inteligencias de Grecia podían ponerla en una situación singularmente precaria, como en efecto la pusieron durante algún tiempo.

La ilustre ciudad hubo de pagar muy caro el serlo; la mayor democracia de toda Grecia gano fama principal por haber ejecutado a Sócrates y haber criado a Platón, el escritor más vigoroso y radicalmente antidemocrático que haya habido nunca.

Emitir juicios de gran precisión y absoluta imparcialidad es, a la distancia de tantos siglos, enormemente difícil y quizás imposible. ¿En qué medida influyeron *de hecho* los físicos y los sofistas, o Sócrates, Platón y Aristóteles? ¿Hasta qué profundidades caló la «Ilustración», como se ha llamado a aquella nueva actitud intelectual comparándola con la del siglo XVIII? Cualquier respuesta que se contente con trazar una línea divisoria entre «la minoría» y «la mayoría», entre los instruidos y los ignorantes, es, a todas luces, exagerada simplificación.

Una consecuencia de la peste fue la introducción en Atenas del culto a Asclepio, el prodigioso sanador, cuyo santuario principal, en Epidauro, se convirtió en un centro de peregrinaciones que ha sido comparado con Lourdes. Una de las serpientes sagradas del dios fue traída desde Epidauro en solemne procesión, y hasta que se pudiese erigir un templo en honor suyo le proporcionó techo y un altar el gran autor trágico Sófocles, quien recibió este encargo del grupo de particulares que patrocinaba el nuevo culto, el cual fue adoptado en seguida por el Estado como una de sus instituciones religiosas. Las últimas palabras de Sócrates, según Platón (*Fedón*, 118), fueron éstas: «Le debo a Asclepio un gallo, ¡oh Critón! Págaselo sin falta.»

Con lo dicho no queremos sugerir que no hubiese diferencia entre Sócrates y la ralea de quienes invocaban a los poderes malignos en sus maldiciones contra algún enemigo personal, escribían estas imprecaciones en una lámina de plomo y enterraban luego el escrito, a poder ser en una tumba. No obstante, las diferencias caen dentro de unos límites bien definidos. Difícilmente ningún griego, tanto los filósofos como los indoctos, dejaría de creer que en la vida de los hombres intervenían, para bien y para mal, los dioses y los espíritus o «demonios», y que unos y otros castigaban si se les inferían ofensas, y que hacían determinadas intimaciones —a través de oráculos y por otros medios— dando a entender sus deseos y propósitos. Jenófanes y el atomista Demócrito fueron acaso excepciones, como probablemente Tucídides y Critias, y sin duda Epicuro (nombre que entre los hebreos pasó a significar «ateo»); pero estos personajes se salieron, en este único aspecto, de la corriente principal del pensamiento griego y por lo que atañe a tal singularidad su influencia no duró ni si-

quiera en los círculos intelectuales más avanzados. Las cuestiones que solían tratar los filósofos de todas las escuelas y tendencias venían a girar en torno a cómo debe adaptarse el hombre de la mejor manera posible a las invariables condiciones que limitan la vida humana, no sólo a lo sobrenatural, sino también a la existencia en una comunidad (siendo el hombre gregario por naturaleza) y a duras circunstancias materiales (careciéndose en aquel tiempo de la noción de un continuo progreso técnico); cómo vivir felizmente; cómo determinar los verdaderos valores y normas y, una vez determinados, cómo ajustarse a ellos en la práctica. La atención se fijaba aún preferentemente, casi de un modo exclusivo, en los intereses de esta vida. Platón mismo, a pesar de estar tan influido por los pitagóricos y tal vez también por el movimiento religioso conocido con el nombre de orfismo, y a pesar de su obsesión por el alma, en punto a ética práctica no superó, fundamentalmente, los horizontes terrenos.

Con todo y ser muchas y opuestas las opiniones, tenían un fondo común de racionalismo en virtud del cual rechazaban cualquier espontánea aceptación de los mitos tradicionales o las reglas y explicaciones consistentes en meros convencionalismos, e insistían en que todas las instituciones y las formas de conducta han de justificarse por referencia a unos principios generales y a unas normas «naturales», y en que el hombre es capaz, si se le prepara para realizar el necesario esfuerzo, de aprender las maneras correctas de comportarse. Este espíritu es lo que permite emplear con bastante propiedad el término de Ilustración; él alentó la insaciable curiosidad investigadora que fue uno de los factores más importantes entre los que produjeron el «milagro griego». Y no estimuló exclusivamente a los filósofos más o menos profesionales sino que su impulso puede percibirse también con claridad, por ejemplo, en el desarrollo de los escritos sobre historia. El desprecio que muestra Hecateo con respecto a las «fábulas que los griegos refieren», a las que tacha de «ridículas», es el primer indicio apreciable. En Herodoto es ya evidente que aquel espíritu le influye de lleno, moviéndole a continuos esfuerzos por racionalizar (o historicizar) el mito; y se ve asimismo en sus largas digresiones —como la de la conversación entre Solón y Creso acerca de la felicidad, o la que transcurre en la corte persa relativa a la mejor forma de gobierno— y en sus comparaciones entre las prevalentes modas y apreciaciones de los griegos y las de los bárbaros, en las cuales no siempre son los griegos los que mejor librados salen. Y en Tucídides, finalmente, vemos al filósofo *man-*

qué, al historiador tan familiarizado con la mentalidad corriente entre los médicos que pudo competir con los escritores hipocráticos en espíritu y hasta en lo técnico del lenguaje al describir la peste en Atenas; que convirtió las negociaciones entre una embajada ateniense y los ciudadanos de Melos en un diálogo filosófico sobre el poder y el derecho; que nunca cejó en su empeño por alzarse desde lo particular y concreto a lo universal.

De diferente manera, el influjo de aquel espíritu es evidente también en los trágicos. A buen seguro que los varones graves estaban perfectamente capacitados para pensar acerca de los dioses, la justicia y el mal sin que tuviesen que incitarles a ello los filósofos, y no se puede *probar* que Esquilo oyese, digamos, a Jenófanes o a Anaxágoras, mucho menos que hubiese estudiado sus doctrinas; como tampoco puede probarse que Sófocles y Herodoto, cuya afición es conocida, conversarán alguna vez sobre el significado de los mitos o sobre la justicia política. En cambio, al menos por lo que atañe a Eurípides, pisamos terreno seguro: las últimas palabras de Medea en su gran soliloquio antes de matar a sus hijos (versos 1 078-80), «sé la maldad que voy a cometer; pero el *thymós* es más fuerte que mi resolución: el *thymós,* raíz de las acciones más perversas del hombre» (donde *thymós* vale tanto como «lo irracional de su mismo ser»), constituyen la réplica de Eurípides a Sócrates, su rechazo deliberado de la doctrina socrática según la cual el pecado es sólo fruto de la ignorancia. Quizá no tuviese Eurípides un sistema organizado de pensamiento, pero volvía con insistencia sobre esta clase de problemas, y una de sus últimas piezas, las *Bacantes,* representada poco después de su muerte, en 405, supone el triunfo completo de la creencia en ciertas fuerzas que escapan al entendimiento del hombre o a su control y a las que el hombre ha de someterse si no quiere ser destruido.

Unicamente a través de estos medios pudieron difundirse más y más las ideas y enseñanzas de los filósofos: no existían otros procedimientos de comunicación. Hasta qué punto llegaran a filtrarse en las mentes y con qué resultados, es imposible, en realidad, decirlo. Sin duda alguna habría quienes, al salir del teatro de Diónisos, les dirían con grave continente a sus amigos, empleando el modo de decirlo que entonces se usara: «¡Esto te hace pensar!» Sin duda también que aquel jugueteo de nueva invención, en el que se ponían en solfa tantas creencias que las generaciones anteriores tuvieron por buenas, suscitaría ciegas iras de puertas afuera. Por los motivos que fuese, Aristófanes agitaba

juntos, dentro del mismo saco de sus chanzas, a los físicos, a los sofistas y a Sócrates, y añadía chistes y situaciones de su propia cosecha, con una inspiración de la que se mofaría más tarde Platón en su diálogo *Menón*, obra maestra de la ironía, donde hace que Sócrates defienda largamente a los sofistas contra el estúpido tradicionalismo y frente a la general nesciencia de Anito. Ninguna ciudad, dice este último, debería admitir a tales hombres.

Y habría, finalmente, algún porcentaje de la población que ni caería en la cuenta de que lo que allí se decía y enseñaba ni le importaría lo más mínimo.

Con posterioridad a Eurípides y Aristófanes, el teatro bajó ya mucho de tono. Desaparecido Tucídides, hubo aún unos cuantos industriosos recopiladores de los hechos históricos, pero en este campo la trayectoria que había comenzado con Hecateo vino a parar a un punto muerto. En la conducta humana la indagación racional parecía conducir al pesimismo, a la duda y al cinismo, no a soluciones razonables y viables. El estudio del universo era otra cosa; los matemáticos, los astrónomos y los metafísicos tenían todavía ante sí un largo y prometedor futuro. Pero respecto al hombre mismo, a pesar de Platón y de Aristóteles, la tendencia dominante se convirtió en una fuga, ya fuese hacia la indulgencia para con las propias pasiones o a una miope concentración en mínimos detalles de la vida cotidiana o a la vida interior, a la contemplación, indiferente para con los dioses y para con los males del mundo físico. Epicuro, que fundó su escuela en el año 306, se impuso la misión de acabar con el miedo a la muerte. No dejaba de tener su mérito semejante actividad, pero en cambio Epicuro no pudo enseñar al hombre a vivir; es más, podría interpretarse que dio por supuesto que no hay otra forma de vivir sino la puramente negativa, consistente en irse preparando con perfecta ecuanimidad para morir.

La huida de la realidad era un reconocimiento de esta realidad. Los griegos estaban pagando ahora el precio de haberlo centrado todo en la *polis*-comunidad, no solamente su organización política, sino sus medios de vida, sus satisfacciones emotivas y espirituales, su protección, sus maneras de valorar las cosas.

Cuando se hizo patente que la *polis* no era ya viable, cuando no pudo sustentar más a muchos de sus miembros ni proporcionarles el nivel de vida mínimo, cuando las revueltas y las guerras más calamitosas se pusieron a la orden del día, las exhortaciones a una regeneración moral resultaban inútiles o insultantes. La solución propuesta por Isócrates —una guerra de conquista con la

consiguiente emigración— parecía mucho más atinada. La quiebra total no sobrevino de una vez, ni en todas partes al mismo tiempo. Los últimos días de la independencia de Atenas evidenciaron aún cuánta vitalidad había tenido la *polis*. Pero, al fin, ningún sistema de reorganización interna, tanto ateniense como espartana u otras, podía salvar a las ciudades-estado. A medida que esto se fue haciendo palmario, aunque no necesariamente inteligible, las ideas sobre la sociedad y la moralidad fueron experimentando las correspondientes transformaciones. El empirismo político de Aristóteles, su busca de lo posible más que de lo ideal era un último intento, desesperado, de ver si se podría seguir explotando el filón. Fue un fracaso, salvo quizá por el brillo que le reportó *post mortem*.

Y, ¿cómo fue visto todo esto —conviene que nos preguntemos— fuera del mundo de los libros, en una sociedad en la que los libros desempeñaron muy poca parte de la función general y sólo dentro de reducidos y unilaterales círculos? Los escritores griegos nos llevan a exagerar la preocupación por la política, tendencia a la que propendemos hoy debido a los hábitos de la historiografía moderna, especialmente de la decimonónica. Puede que sea cierto que entre los griegos de aquel entonces la política interesara a más gente y les ocupara más tiempo que en la mayoría de los períodos históricos posteriores. Sin embargo, éste debió de ser el caso de Atenas tan sólo y de otras *poleis* vigorosamente democráticas, y aun allí no para una porción muy grande de ciudadanos (que ya eran, además, una minoría de la población total). De cuanto sabemos acerca de los griegos en punto al trabajo y al juego, en la vida familiar y de vecindad, casi todos los datos y pruebas directas atañen sólo a los aspectos externos, y no nos es posible trazar claras perspectivas ni hacer balances entre las diversas clases de actividades. Tampoco poseemos indicios directos relativos a las conexiones que tuviesen con la religión, la política o la pobreza. El siglo IV, por ejemplo, parece haberse distinguido por un aumento de los misterios y de los cultos orgiásticos, así como de las prácticas de magia y, hacia sus finales, por el alza o la subida de Tykhe (la Suerte, la Fortuna), que de ser un genio femenino no muy importante ascendió a la categoría tal vez principal o preferente entre las divinidades en las invocaciones privadas (aunque no en las públicas). Pero nos hemos de conformar con decir lo de «parece», porque no existen documentos, menos aún estadísticas, que prueben marcados aumentos cuantitativos (excepto para el caso de Tykhe); y sólo cabe inferir, por tanto,

que esta tendencia fue la respuesta popular —sustitutiva de una reacción filosófica— a la pérdida, por la *polis*, de su poder sustentante y, por ende, de sus tradicionales patronos divinos.

El tema de la moralidad privada está todo él erizado de parecidas dificultades. La familia desempeñó, indudablemente, un papel central. Fue la institución primigenia, en torno a la cual se organizaba y en la que hallaba continuo apoyo la mayor parte de la vida: por su posesión, administración y herencia de la propiedad, su provisión de ciudadanos con cada nueva generación (de aquí el supremo interés del Estado en las cuestiones de legitimidad), sus cotidianas relaciones con los dioses, su transmitir e inculcar el código moral. No obstante, la familia no abulta gran cosa en la mayoría de la literatura griega; sus aspectos afectivos y psicológicos, apenas en absoluto.

Dos factores, no sin conexión mutua, contribuían a aquella situación. Era uno la clase social. Cuando Platón proponía en su *República* que la familia habría de abolirse entre los gobernantes-filósofos por ser un estorbo a su actuación como agentes perfectamente morales, o cuando Aristóteles argüía en el libro octavo de la *Ética* que la verdadera amistad sólo es posible entre iguales, de modo que las relaciones entre hombre y mujer son de un orden inferior, cada uno traducía a sus propios términos los modelos de conducta que se habían adoptado de hecho en el nivel social en que vivían. Las clases superiores no hacían *vida* de familia en el sentido de que en el seno familiar el individuo se encontrase acompañado. Para esto se acudía a otros hombres o a otras mujeres, de ordinario a unos y a otras, y el compañerismo que se buscaba era a la vez físico y espiritual. El ambiente aparece muy bien resumido en el vocabulario. La palabra *hetairos* era una antigua manera que tenían los griegos de denominar a los «compañeros de armas», un término de la aristocracia militar. En la Atenas clásica emerge como *hetaireia*, el cenáculo de los de clase superior, constituido muy probablemente por miembros de una edad parecida; pero también como *hetaira*, la «cortesana» (que no ha de confundirse con la *porne*, con la vulgar prostituta). La pederastia era un distintivo de las élites militares, como las de Esparta y Tebas, y se practicaba también en otras asociaciones de las clases más altas (y por tanto, de la élite intelectual). La homosexualidad, el enfoque de los impulsos sexuales sólo hacia individuos del mismo sexo, era algo enteramente diferente, objeto de desprecio y de chistes maliciosos. Lo corriente era una bisexualidad, de tal manera que coexistían dos instituciones com-

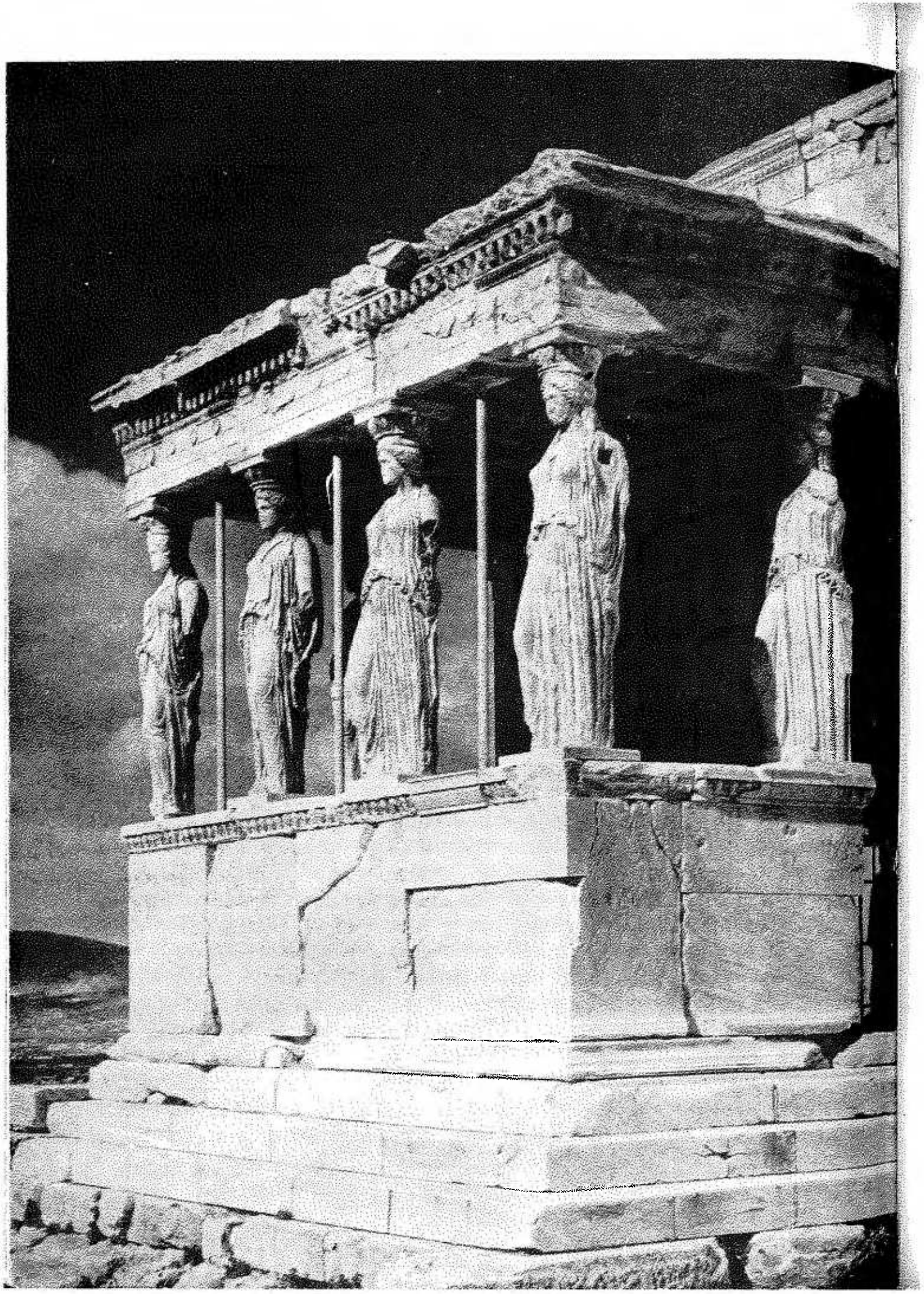
plementarias: la familia, que se cuidaba de lo que podríamos llamar el lado material, y la pederastia (y la cortesana) que satisfacían el aspecto afectivo y, hasta cierto punto, el intelectual de la vida íntima del hombre.

Por lo que hace a las clases inferior y media, los datos son difusos y confusos, pero acaso acertemos al entender que, si bien la bisexualidad fue aceptada en todos los niveles sociales, institucionalmente la familia tendía a monopolizar el terreno. Esto quiere decir también que, a medida que la sociedad, en un sitio como Atenas, se fue convirtiendo más y más en «clase media» —hablando en términos de psicología social y no en el sentido moderno con sus implicaciones económicas, sino en el del mundo propio de Menandro—, la pederastia institucionalizada, por decirlo así, oriunda de la aristocracia primitiva, fue perdiendo cada vez más terreno.

Un factor obvio que impelía en esta dirección fue la pobreza, que regateaba a los hombres los ratos de ocio y los gastos de dinero, a la vez que ponía a sus esposas, cuyo trabajo en las granjas o en los talleres de artesanía era indispensable, en cierto grado de igualdad.

En una faceta, sin embargo, nunca cambió la desigualdad en sus relaciones; tanto legalmente como en la práctica hubo dos medidas distintas para la moral sexual. Puede verse esto expresado en sus términos más simples en la estrecha y unilateral definición del adulterio, que nunca significó otra cosa que el comercio sexual entre la mujer casada y un hombre que no fuese su marido. Ni que decir tiene que la ofensa afectaba al marido, así como el rapto o la seducción se consideraban ofensas al padre y al tutor, no a la propia víctima.

Las consideraciones sobre la condición social, sobre los bienes y sobre el cariño o amor, no agotan el tema. El sexo y la fecundidad eran, además, un misterio; después de todo, el caso de Edipo no lo inventó Sigmund Freud. La lectura, empero, de los grandes autores clásicos revela muy poco acerca del aspecto mágico de lo sexual, y esto —su tendencia racionalista o racionalizante— es la segunda entre las principales fuentes de deformación de la realidad. Hay que acudir a los escritores, la mayoría de ellos ya tardíos, que se interesaron en recoger detalles de los mitos y de las ceremonias rituales, y a los restos que han quedado de los reglamentos de aquellos ritos; entonces se obtiene una abundante colección de creencias y de prácticas que vinculan el sexo a la religión: disfraces, mascaradas y fetichismos, virginidad sacra,



14. Erecteión — Fachada sur, galería de las cariátides — Acrópolis de Atenas

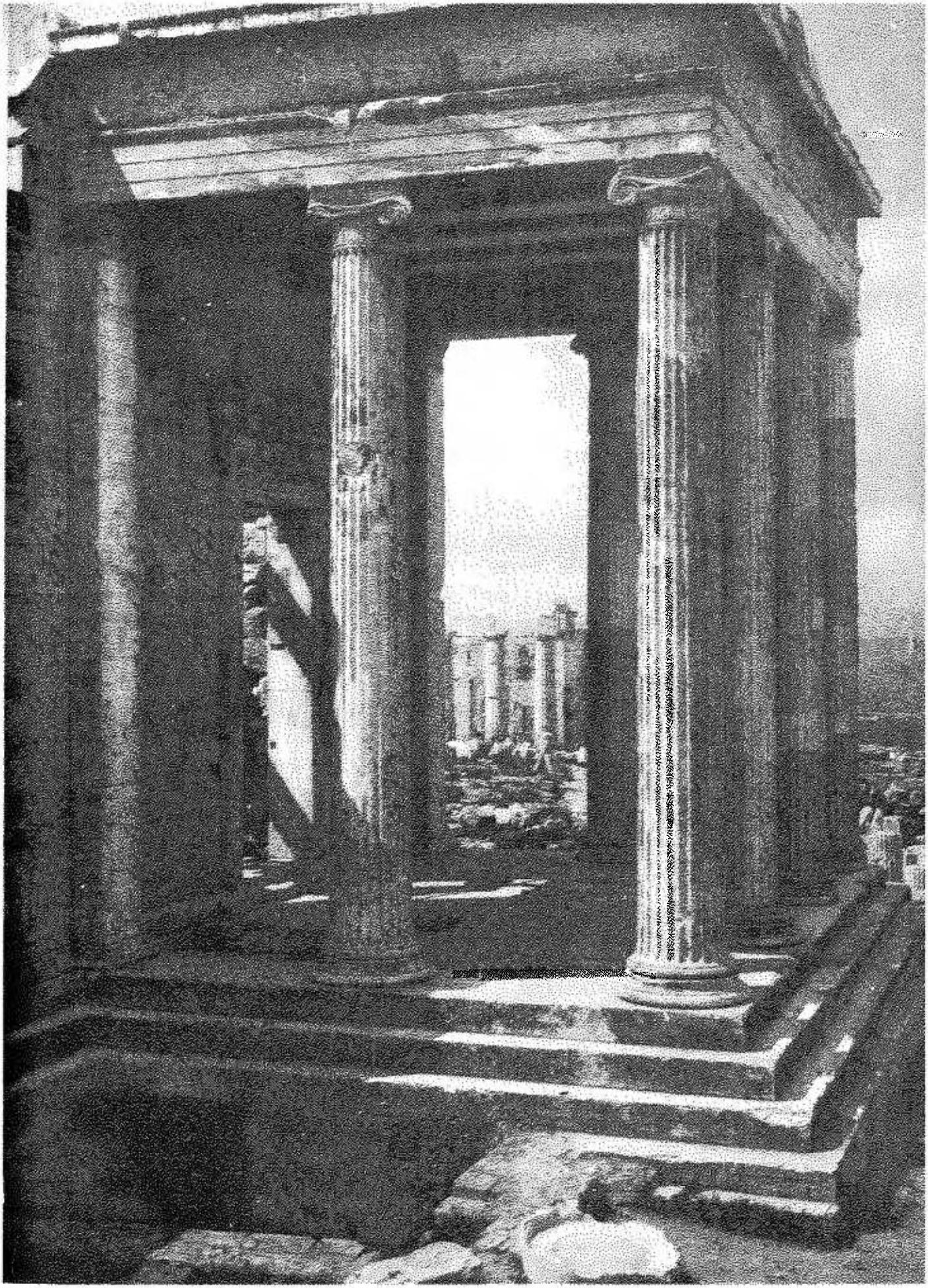
15. Cariátide del Erecteión (Museo Británico)

tabúes sexuales impuestos a los sacerdotes y a las sacerdotisas, ritos priápicos... La psicología de este tipo de conducta no era, ciertamente, el ingenuo, simple y llano reconocimiento de una función natural que tan a menudo se supone al leer las espontáneas obscenidades de Aristófanes o al percibir el erotismo de algunas obras de arte, sino que consistía en algo muy ambiguo, potente y peligroso a la vez; era un poder que provenía de más allá del hombre y que, si éste acertaba a manejarlo, servía para controlar las fuerzas de la naturaleza y las del mundo infernal, para librarse de males y para asegurar las cosechas.

Ni se ha de pensar que estas creencias privasen sólo entre las gentes ignorantes y «supersticiosas»: La mutilación de los hermes, perpetrada en Atenas el año 415, consistió en romper los erectos falos que ostentaban aquellas estatuas, y los hermes no eran precisamente un fenómeno peculiar de los barrios bajos de Atenas.

La conclusión obvia a que se llega es que fue Eurípides y no Sócrates —el Eurípides de las *Bacantes*— quien captó la auténtica psicología y los valores de sus contemporáneos. Éstos no sabían de elecciones entre la razón y la pasión, Apolo y Dionisos, lo eternamente perfecto y lo corrompible transitorio, sino que tenían que vivir con ambas, y con toda la ambigüedad e incertidumbre consiguientes. Y por «éstos» entiéndase casi todos los griegos, aun cuando la balanza se inclinase hacia un lado o hacia el otro en diversos grados. Las distinciones de clase o de educación eran importantes, pero en cuanto a la existencia simultánea de dos (o más) sistemas valorativos diversos, de una minoría civilizada que vivía según la razón y una mayoría bárbara y supersticiosa, no se diferenciaban mucho los griegos de cualquier otro pueblo. La distancia entre los extremos era abisal, y el continuo atractivo que ofrecen los griegos estriba en buena parte en los esfuerzos que realizaron por liberarse de la magia y de las fuerzas oscuras. Mas las zonas en las que predominó lo tenebroso eran también entre ellos muy extensas y, en punto a los límites de sus vidas y a su sino, tal vez decisivas.

Difícil sería dar con un ejemplo mejor que el de las actitudes respecto a la esclavitud. Era ésta una institución universal entre los griegos, y afectaba casi sin excepción a todos los aspectos de sus vidas. Fundábase esencialmente en los conceptos de la desigualdad humana, de los límites de la autoridad y del envilecimiento, de los derechos y de la falta de ellos. Por suerte, se ha conservado gran parte de las cuentas que se hicieron para las últimas obras de edificación del Erecteión de la Acrópolis en los años



16. Erecteión — Parte norte

409-404. Se sabe la condición de 86 obreros: 20 esclavos, 24 ciudadanos y 42 metecos. Tal era la proporción mientras se efectuaban los más delicados trabajos de escultura, se labraban las ricas maderas y se pintaban los paneles decorativos que adornaban aquel templo (figs. 14, 15 y 16): los esclavos contribuyeron a la perfección de la obra (ninguno de ellos era obrero incualificado). En la mayoría de los casos trabajaban sus amos junto a ellos. ¿Cuál era, pues, la mentalidad de un Fálacro, ciudadano ateniense, cantero de oficio, que con sus tres esclavos, canteros también, trabajaba en esta obra a sueldo del Estado, a cuyos ojos tenía la misma categoría que sus esclavos como empleado en un servicio público, pero no en ningún otro aspecto? O, ¿de qué modo pensaban los ciudadanos libres de Corcira cuando, con ocasión de la guerra civil que estalló entre ellos en 427, ambos bandos contendientes apelaron a los esclavos en demanda de brazos armados para la lucha? Y, ¿cuál sería la actitud psicológica de los esclavos mismos?

Es muy dudoso que puedan darse respuestas satisfactorias a estas preguntas. Si nos contentamos con hacer un transporte de lo que sabemos por la experiencia moderna, que significa sobre todo la de los estados del sur de Norteamérica, nos expondremos a errar gravemente por muchas causas, de las que las más importantes probablemente sean la ausencia de la distinción segregacionista de colores entre las razas de la Antigüedad y la frecuencia de la manumisión. Esta última suponía para los esclavos un incentivo, una ilusión por el futuro, y planteó a toda la sociedad el problema de resolver la contradicción existente entre una población de esclavos y una población, que aumentaba cada día, de ex-esclavos. También es muy dudoso que la mayor parte de los griegos se preocupase nunca en serio por esta cuestión. En cambio, los filósofos no podían eludirla, y su intento de solucionarla fue quizás el mayor de sus fracasos.

Si la esclavitud hubiera de ser justificada de algún modo, sólo podría hacerse basándose en lo que estableció Aristóteles en el primer libro de la *Política*. Muchos —argüía él— son esclavos por naturaleza; por tanto, es natural y provechoso para ellos mismos que estén sujetos a quienes puedan emitir por ellos los necesarios juicios morales. Iba más adelante: todos los bárbaros los consideraba esclavos por naturaleza. Y con esta generalización echaba por tierra la teoría en su conjunto (como el mismo Aristóteles parece que lo advirtió después), puesto que semejante generalización era contraria a la experiencia común. Algunos filósofos anteriores habían combatido ya la teoría del origen natural de la

esclavitud, y después de Aristóteles tuvo escasos defensores. Pero, ¿qué otra podía reemplazarla? Como recurso mejor no quedaba sino decidirse por uno de los miembros de esta ruin alternativa: o sostener que la esclavitud, aunque contraria a la naturaleza, era un estado convencional reconocido universalmente y justificado por este universalismo; o afirmar que la condición legal y social del hombre —esclavitud o libertad— carecía de importancia, pues lo único que importaba era la condición de su alma. En la Antigüedad no hubo nadie que propugnara seriamente un tercer punto de vista, a saber, el de que la esclavitud debería abolirse porque era una injusticia, una inmoralidad.

7

Las artes visuales

El complicado juego entre la autonomía local y el panhelenismo se reflejó donde más en las artes visuales. Por un lado, cada *polis* tenía las mismas necesidades que cualquier otra: no había metrópolis ni ciudades catedralicias, de forma que la diferencia entre Tebas, por ejemplo, y un lugarejo como Queronea, la patria de Plutarco, poblaciones ambas de Beocia, consistía sólo en el tamaño. Por otro lado, a pesar de que eran numerosas las variedades locales, había notable uniformidad en los gustos y en los deseos, que iban cambiando con las épocas más que según los sitios. Salta esto a la vista en muchas cosas; en la rápida difusión del tipo dórico del templo por toda la Grecia propiamente dicha y por los países griegos de Occidente; en la facilidad con que se movían de una parte a otra los arquitectos y los escultores que dieron la pauta; o, dentro de la esfera privada, en la dominante posición que conservó a lo largo de dos siglos o más, y por todo el ámbito del mundo griego, la cerámica ateniense de finas pinturas. No hace falta exagerar tales hechos para poder seguir afirmando que el griego del período clásico, dondequiera que trabajase, se encontraba en un ambiente relativamente familiar.

Esta universalidad se reflejaba y tenía a la vez sus raíces en los estrechísimos vínculos que unían a la comunidad con las artes. La Grecia clásica fue un mundo en el que apenas existieron palacios o grandes mansiones particulares. En la isla de Delos los arqueólogos han descubierto en los últimos años casas de doble historia, ricamente decoradas para los mercaderes italianos que

llegaron a la isla en los siglos II y I a. J. C., cuando los romanos habían conquistado ya el Mediterráneo oriental, y la convirtieron en un centro del comercio marítimo. Antes había sido durante largo tiempo un gran santuario panhelénico, lleno de templos y de estatuas; pero hubo que aguardar a los romanos para ver en la isla mansiones particulares de parecido esplendor. La arquitectura griega y aun la escultura y la pintura eran artes públicas, en el sentido estricto de este adjetivo. Entre los edificios públicos, el templo y más tarde el teatro (éste en menor proporción) superaron en importancia a todos los demás; ambos estaban directa o inmediatamente relacionados con el culto. Altares los había por doquier: en las puertas, en las plazas y otros sitios de reunión, en las calles... Pero ni la sede de la Asamblea, sobre la Pnix ateniense, ni la Casa del Consejo eran, propiamente hablando, edificios religiosos, y ninguno de ellos fue concebido, ni en lo estético ni en otros aspectos, dentro del rango del Partenón o del Erecteión. No es que queramos denigrar con esto a los edificios públicos, pues los griegos les prodigaron sus atenciones, lo mismo que lo hicieron con objetos tan pequeños como las monedas (fig. 17); pero tenían una escala de valores que elevaba al templo por encima de todos los demás edificios y a las grandes estatuas de Atenea o de Zeus por encima de toda otra escultura.

El Estado era, por ende, casi el único patrocinador de las artes monumentales. Dada la naturaleza de la *polis* clásica, no hay que entender por esto que lo fuesen ni gobernantes individuales (salvo en Occidente, donde siguieron teniendo importancia los tiranos), ni comisiones de peritos profesionales, sino la comunidad actuando a través de sus órganos corrientes, las asambleas, los consejos y los magistrados. Los mismos hombres que fijaban los impuestos y las tasas y aprobaban los tratados de paz, disponían también la realización de las obras públicas, las vigilaban, conservaban y pagaban. El arte era algo que se producía al filo de la vida diaria, no una cosa aparte a la que se dedicaran ocasionales ratos de ocio o destinada al especial gocé de ricos coleccionistas y estetas. El arte se hallaba a la vista de todos en los templos, los teatros, los pórticos («estoas»), los cementerios..., no en museos. En los hogares se veían también hermosas monedas, artísticos jarros y copas, pomos para cosméticos, espejos y joyas, muñecos de terracota para los chiquillos, más bien que *objetos «de arte»*. No había allí ni retratos pintados ni bustos de familiares, pero el cabeza de familia difunto (o también su esposa o sus hijos) podían tener una estela de mármol esculpido (fig. 18).

17. Monedas griegas de Sicilia

A buen seguro que muchos no podían proporcionarse cerámicas bellamente pintadas para su vajilla, y entonces se la hacían con elementos más sencillos y baratos, así como otros muchos fueron enterrados bajo losas toscamente labradas o bajo estelas de inferior calidad, producidas en serie.

Las finanzas influían también bastante en las comunidades; el número y el tamaño de sus templos y teatros dependía, naturalmente, de sus recursos, y a veces la calidad artística. Finanzas aparte, no todo templo ni toda estatua resultaron grandes obras de arte, como tampoco cada pieza teatral ni cada oda del coro, ni cualquier vasija o cualquier estela funeraria. Había, inclusive, zonas enteras en que la calidad fue siempre pobre, como, por ejemplo, la de la cerámica del sur de Italia, que se fabricaba imitando, sin más, la de Atenas. No obstante, y por arriesgado y subjetivo que pueda parecer el decirlo, llega a tenerse la firme impresión de que, en todos los campos, la calidad —al menos hasta el siglo IV— fue notablemente alta, y la proporción de los trabajos mal hechos, feos y desacertados, relativamente pequeña, aunque no haya de ignorarse. El mantenimiento de tan elevado nivel se debió a más factores que al solo de la excelente preparación del artesanado, si bien requirió, desde luego, magníficos artífices. Su desarrollo se verificó, que sepamos, sin ninguna teoría estética articulada: ésta vino después y fue obra de filósofos más que de artistas; estuvo marcado por un carácter canónico que hasta cierto punto supo evitar la uniformidad, lo cual le libró de la monotonía, que conduce a la esterilidad y a la general decadencia.

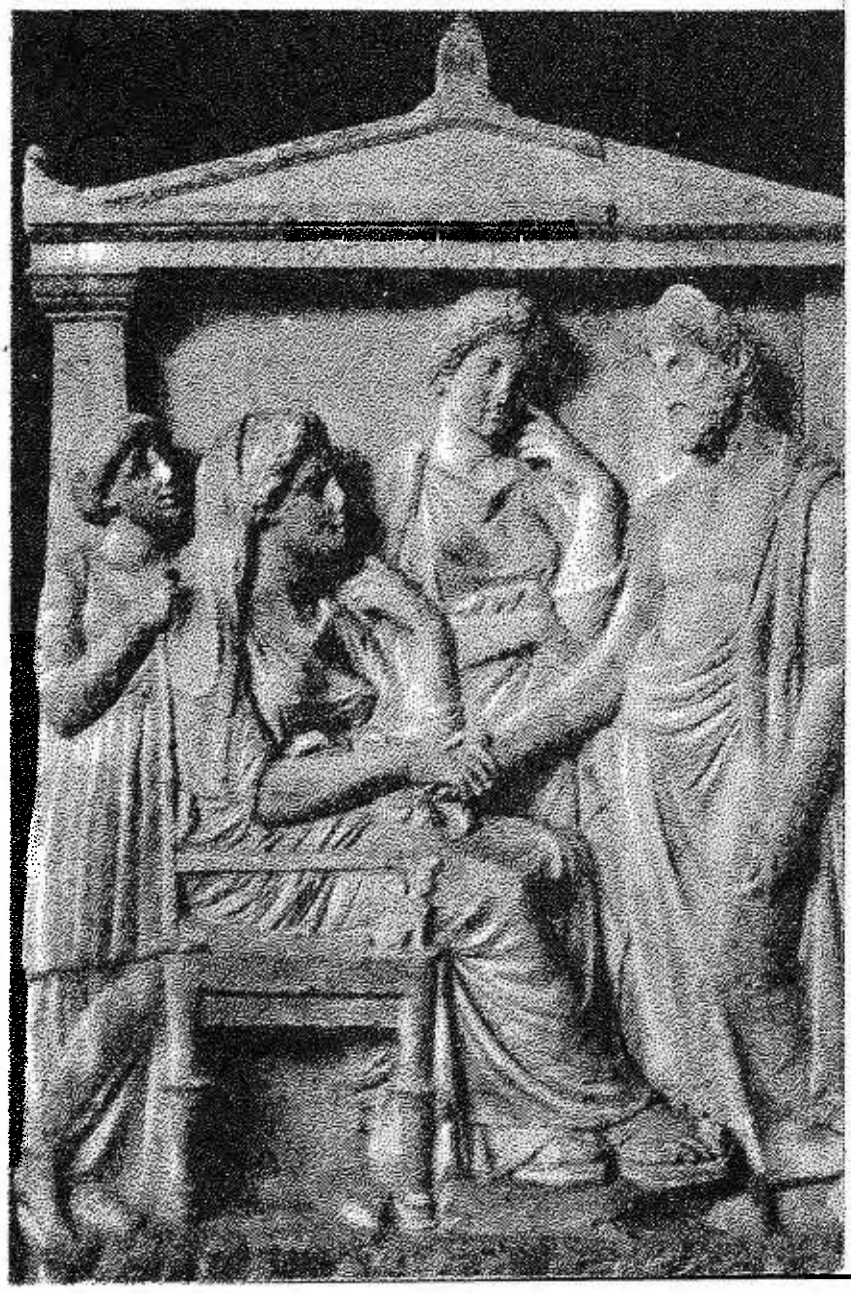
Mucha de esa impresión canónica, que tan inmediatamente percibe el observador, es, en último término, de tipo matemático. Con gran anterioridad a Platón, quizás incluso antes de Pitágoras, se entreveró en las artes la noción de que el número era la clave de la armonía.

Así, el templo dórico se construyó teniendo cuidadosamente en cuenta unas proporciones fundamentales a menudo muy simples, por ejemplo, la que se establecía entre la altura de las columnas y las distancias entre sus ejes. Había reglas de proporción en la escultura, como la que fijaba la que debía mediar entre dos líneas perpendiculares, trazada una de tetilla a tetilla, y otra a lo largo del torso y midiendo su longitud.

La cerámica tenía también varios cánones y tipos propios. De esta noción general y de las reglas a que dio origen resultaron unos prototipos, tanto para los templos como para las figuras varoniles o los jarros y ánforas. Respecto de la cerámica, ha dicho

Rhys Carpenter: «las especies aparecen y se van manteniendo de la manera más asombrosa en su forma pura y definitiva», hasta el punto de que «uno viene a creer en su existencia real y objetiva». Los artistas trabajaban ateniéndose a planes inteligentes y claros; a su vez, los clientes y patronos sabían de antemano lo que querían obtener.

En ningún aspecto se dio entonces la incansable búsqueda o demanda de estilos y concepciones nuevos y extremadamente individuales a que tan acostumbrados estamos hoy día. Entre los griegos, quien hacía a veces el papel de salirse de tono o de rebelarse era el filósofo, no el artista. Éste se limitaba a expresar los valores aceptados por la sociedad; ni se apartaba de ellos, ni luchaba contra ellos.



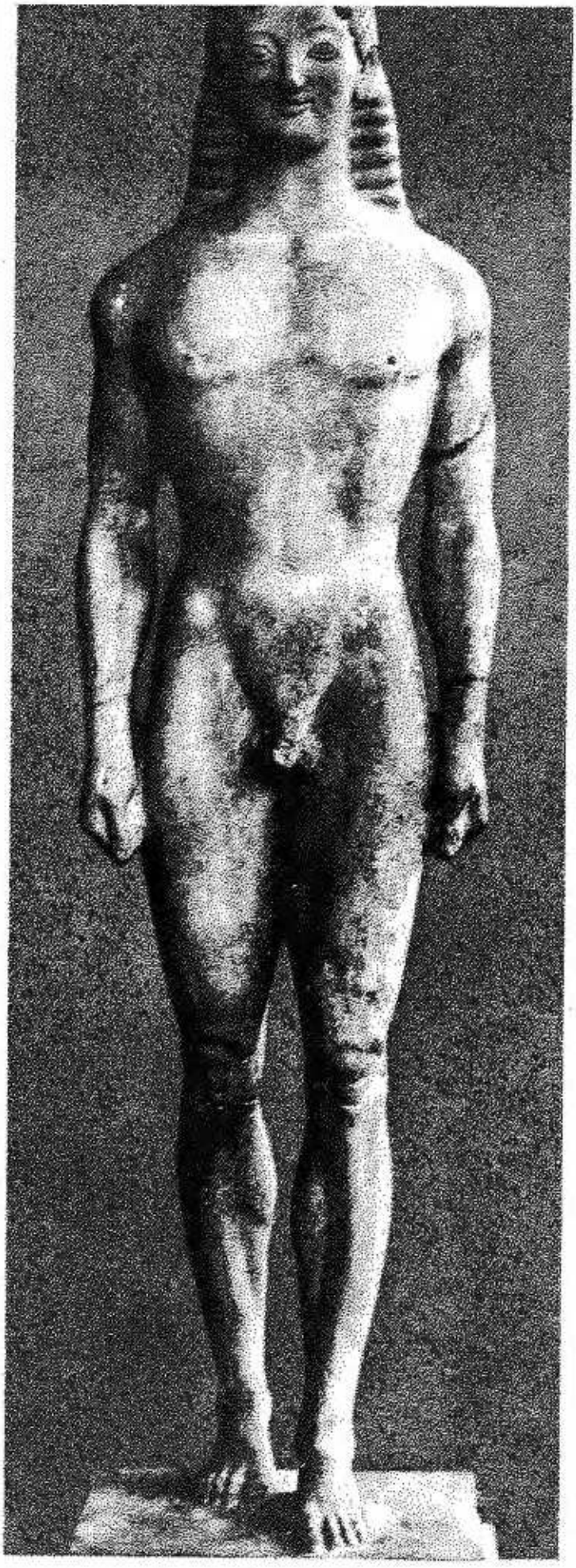
18. Estela funeraria de Damasistrata (Museo Nacional de Atenas)

Esto mismo puede decirse de los egipcios, lo que significa que es decir bien poco sobre las relaciones que hubiese entre el artista griego y su obra o entre el artista y su comunidad.

No hay más que ver la serie de grandes esculturas arcaicas que, por representar muchachos desnudos, son conocidas con el nombre de *kouroi:* las más antiguas acusan al momento su inspiración egipcia, pero en menos de un siglo los escultores griegos dieron una modalidad tan lograda a su arte que ningún egipcio lo poseyó tan consumado ni intentó siquiera, que sepamos, orientarlo de igual modo en 2 000 años (fig. 19). Como los poetas a partir de Arquíloco, como los «físicos», también los artistas tuvieron sus personalidades definidas. Cierto que el idioma no contaba con vocablos para distinguir al artista o al «arte» del artesano y la «artesanía», pero este hecho se exagera fácilmente. Los escultores, los ceramistas y los pintores adquirieron pronto el hábito de firmar sus obras —paso éste verdaderamente revolucionario en la historia del arte—. Eran individuales, pero no individualistas; aceptaban en su tarea disposiciones generales y cánones concretos y sólo después exploraban sus posibilidades entera y libremente, poniendo en juego para cada detalle su habilidad, su imaginación y su inventiva. Cabe demostrar que ni una sola de las líneas principales del Partenón es absolutamente recta y que muchos de sus espacios o vanos intermedios no son del todo iguales. Tal es la forma como Ictino creó el mayor de todos los templos dóricos.

Los casos de llamativa «originalidad», las separaciones radicales de lo acostumbrado eran muy raros —el de Erecteión es un ejemplo de los más curiosos (fig. 14)— y se los aceptaba o se los rechazaba rápidamente por doquier, con la asombrosa rapidez de que hay tantas noticias en la historia griega (el alfabeto fenicio, cuando al fin fue admitido por los griegos, y la acuñación de la moneda son dos ejemplos familiares). No obstante, el movimiento, la vitalidad y la tónica de excelencia prosiguieron dándose, en algunos campos más que en otros, durante muy largo tiempo.

Como no podía menos de suceder, las transformaciones sociales y políticas que acaecieron durante los períodos helenístico y romano trajeron consigo enormes cambios también en las artes. Muchas de las funciones protectoras de las mismas las desempeñaron ahora monarcas autocráticos y tiranos o, en ocasiones, algunos ricos bienhechores particulares. Aún puede llamarse, técnicamente, a aquel tipo de protección «patronazgo del



19. Kouroi, Apolo de Tenea (Munich, Colección clásica nacional)

Estado» —actividad que los monarcas helenísticos ejercieron con francos propósitos políticos, así en el interior como en el exterior—, pero de corazón era individual. En un sentido, el individuo desplazaba ahora a la comunidad como centro de atención de la sociedad entera. Al nivel de los reyes esto se manifestaba en el constante auge de lo grandioso y de lo ornamental; para demostrar el poderío y la magnificencia del patrono. En la segunda mitad del siglo III, Hierón II de Siracusa hizo construir un altar de piedra junto al teatro, para celebrar la festividad de Zeus Eleuterio, el cual altar medía más de 180 m de largo por unos 23 de ancho y tenía rampas especiales a sus dos extremos por las que se hacía subir a los animales que se iba a sacrificar. El Gran Altar de Pérgamo, encargado por Eumenes II en el siglo siguiente, era un gran cuadrilátero de 36 × 34 m adornado con dos magníficos frisos continuos, el exterior de los cuales medía 135'5 m. En la esfera privada, el nuevo individualismo se manifestó en un mayor lujo de las casas particulares y en la escultura de retratos (fig. 20). Algunos estudiosos se sobrepasan un tanto lanzándose a hablar de una completa decadencia en el arte griego de la época helenística; sería, sin embargo, difícil negar que experimentó cambios fundamentales, varios de ellos esbozados ya en el siglo IV.

La arquitectura y la urbanística

El territorio griego estaba lleno de gente, pero, arquitectónicamente hablando, estaba vacío; excepto algunas concentraciones de templos, que se erguían a distancia de las ciudades, los edificios más significativos se hallaban en los centros de éstas. Con el tiempo aumentó su número, y vinieron a apiñarse tanto que, ordinariamente, los centros de las ciudades daban impresión de desorden. Las murallas eran fuertes pero irregulares, con puertas a menudo sin ninguna relación con las principales arterias interiores (en agudo contraste con las poblaciones medievales). Las calles eran estrechas y tortuosas. La plaza pública, el Ágora, tendía a convertirse hacia sus bordes en un caos, pues los edificios se apretujaban los unos contra los otros, cualquier hueco se aprovechaba para hacerlo servir de tienda y por todas partes se alzaban estatuas o se habían puesto lápidas con dedicatorias. El de Atenas es un claro ejemplo; aparte de la conservación, en su centro, de un área a cielo abierto y sin pavimentar, que mediría unos diez acres, ni una sola idea se colige respecto a la arquitectura de su Ágora.

20. Cabeza de bronce, siglo V antes de J. C. (Munich, Colección clásica nacional)

O también el de la aglomeración de Delfos, donde la Vía Sacra que subía serpeando la colina hasta el templo principal de Apolo estaba bordeada de objetos y edificios votivos que se fueron acumulando siglo tras siglo, hasta que algunos de los más antiguos se hundieron y otros fueron derribados.

«La estatua de oro de [la cortesana] Friné era obra de Praxíteles, que fue su amante; la estatua se la dedicó [a Apolo] Friné misma. A continuación, siguiendo este orden, hay dos estatuas de Apolo, la una dedicada por los Argólidas de Epidauro y procedente del botín ganado a los Persas, la otra, por los de Megara, para conmemorar la victoria que obtuvieron sobre los atenienses cerca de Nisea. El buey fue dedicado por los de Platea en ocasión de que, junto con los demás helenos, lograron echar a Mardonio [general persa], hijo de Gobrias, fuera de su territorio. Hay a continuación dos estatuas más de Apolo...»

Esto escribía Pausanias, en el siglo II d. J. C., en su *Descripción de Grecia* (X, 15, 1), y la mayoría de los monumentos a que se refiere en esta breve selección fueron erigidos en el siglo V a. J. C. Evidentemente que nada puede haber más ahistórico que esos sitios limpios y despejados que han quedado como muestras una vez llevadas a cabo algunas de las modernas excavaciones. La realidad era más bien, con frecuencia (aunque no siempre), un desbarajuste; proporciones maravillosamente armoniosas en el edificio singular codeándose con la total falta de equilibrio y de armonía, en lo estético o en lo funcional, del grupo de edificios.

La idea de trazar un plano urbanístico regulador es atribuida por la tradición griega a un tal Hipódamo de Mileto, que floreció a mediados del siglo XV. Aunque los arqueólogos han hallado recientemente que el plano rectangular y en forma de parrilla es mucho más antiguo, pues se siguió ya en la construcción de la Antigua Esmirna no después del siglo VII y acaso también en algunas colonias de Occidente, la tradición era, en efecto, exacta. Aristóteles sabía bien lo que decía al hablar de «la nueva moda hipodámica». Las pequeñas factorías coloniales establecidas en terrenos vírgenes no fueron el modelo que siguieron, de hecho, en su desarrollo la mayoría de las ciudades griegas. Hipódamo apareció como un reformador, un planificador (y también un teorizador de utopías políticas) y, según todos los indicios, se le dieron algunas oportunidades para que pusiese en práctica sus ideas: en el Pireo (el puerto de Atenas) y quizás en otras partes. La resistencia a la novedad era fuerte y prevaleció por cierto tiempo. Su paso hacia adelante era demasiado abstracto y matemático-formal,

tenía poco en cuenta las condiciones de los terrenos —tan irregulares como éstos solían ser— y las maneras de vivir y actuar a que estaban habituados los griegos. Entre otras cosas, como Aristóteles hacía resaltar (*Política*, VII, 1 330 b), se le podían oponer graves objeciones desde el punto de vista estratégico y militar; la vieja disposición de las calles y de los edificios, al azar, confundía siempre a los asaltantes, impidiéndoles, si habían logrado entrar, seguir avanzando o retroceder con desenvoltura. Y, en general, las ciudades-estado carecían de riquezas y de organización con las que poder hacer efectivos tales planos. Iban edificándose según crecían, de acuerdo con sus necesidades y maneras peculiares y con el estado de su tesoro a cada momento dado.

Una fundación tardía como era Olinto, que se desarrolló durante la segunda mitad del siglo v al nordeste del litoral egeo, constituye un caso raro de ciudad clásica con trazado regular. Pero, en ésta como en tantas otras cosas, fue la época helenística la que vio el cambio decisivo, el triunfo de la regularidad del plano, a la que sirvió, por así decirlo, de heraldo la reconstrucción de Priene en Asia Menor, empezada inmediatamente antes del advenimiento de Alejandro.

Si se examinan los planos de las ciudades helenísticas con un poco más de atención se advierte al momento otro rasgo muy significativo: el Ágora ha quedado en ellos cerrada por los cuatro lados, como si con esta sencilla evolución arquitectónica se quisiese proclamar que el libre movimiento y las reuniones libres del pueblo eran cosa del pasado. No sólo fue esto lo normal en las nuevas fundaciones de los monarcas y tiranos helenísticos, sino que se propagó igualmente por el antiguo mundo griego. En Atenas, el edificio que mejor caracteriza a la nueva era es la estoa doblemente historiada, de más de 38 m de longitud, donación de Atalo II, rey de Pérgamo del 159 al 138 (hermano y sucesor de Eumenes II); de su sencillez primitiva, este pórtico pasó a ser gigantesco, el edificio que dominaba toda el Ágora, y en su parte del fondo estaba lleno de tiendas.

La estoa de Atalo era aún, en esencia, un edificio puramente *griego:* la combinación de sólidos muros al fondo y por los lados con hileras de columnas abiertas y espaciadas regularmente a lo largo del frontis, la planta rectangular, el tejado cubriendo toda la estructura y la abundancia de esculturas en los huecos y adosadas a las paredes eran, digámoslo así, constitutivos de la arquitectura griega. Desde cerca del 600 en adelante el templo ordinario fue rectangular, de sólidos muros y con la parte central (la

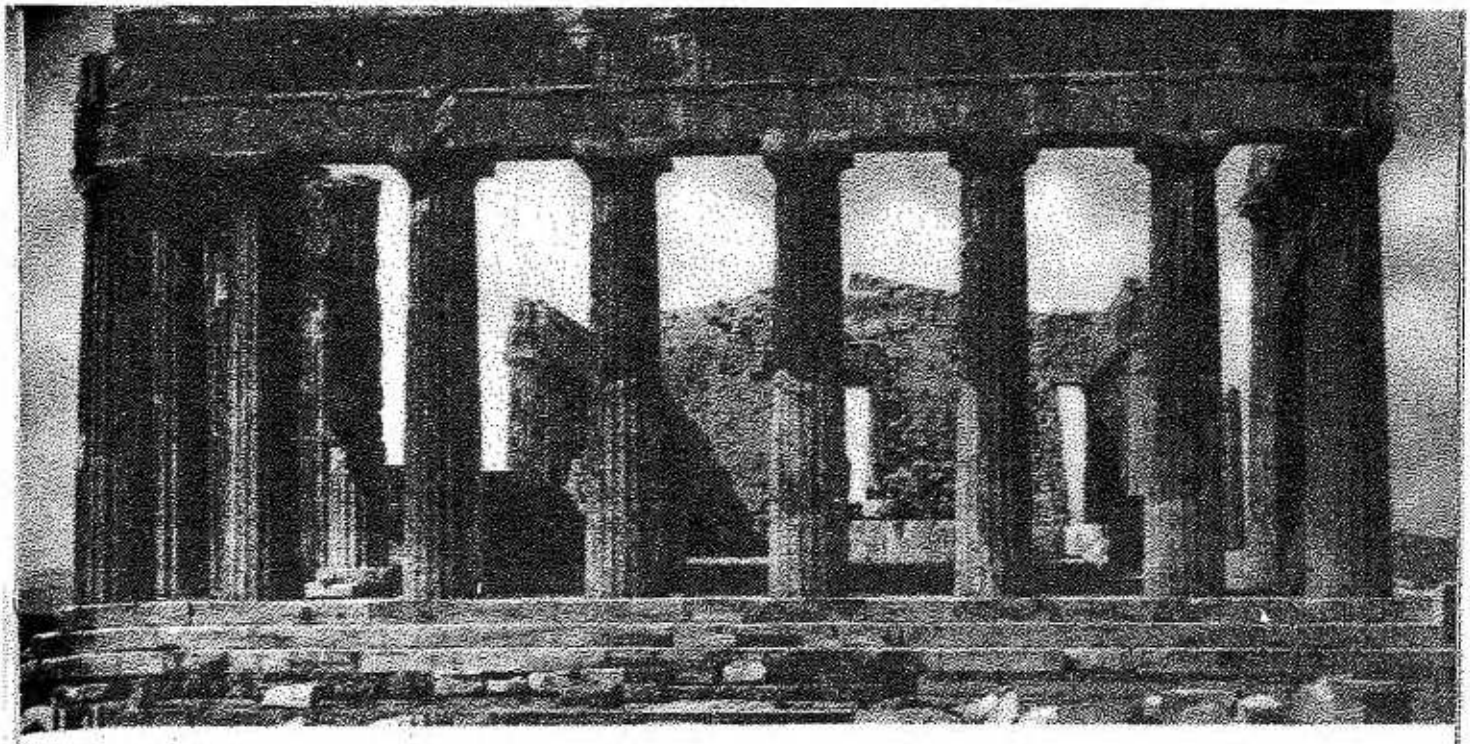
cella) cubierta de tejado, bajo el cual se cobijaba la imagen de la deidad, una miscelánea de objetos votivos y el tesoro y, por último, rodeando el conjunto, la columnata, también bajo techumbre.

Desde el siglo VII se construyeron también edificios públicos de piedra. El mármol, abundante en Grecia con variedad de vetas y texturas, se hizo de uso general en el siglo VI, pero sólo en el siglo V, y aun entonces raras veces, fue empleado para toda la cantería de grandes edificios (como en la acrópolis ateniense). El material más común siguió siendo la piedra caliza. Los techos se hacían de madera y planchas o tejas arcillosas; en algunos casos, de mármol. Sobre las molduras y por todas partes se aplicaba pintura, preferentemente roja, azul y de otros colores brillantes. El ladrillo solía reservarse para los edificios privados, y un material tan pobre como el adobe para las construcciones pobres y sin importancia.

En nada se percibe tan claramente el carácter canónico del arte griego como en sus templos, ya sea por lo que se refiere a los límites como por lo que respecta a la flexibilidad dentro de ellos.

Excepciones aparte, los templos se distinguen unos de otros sobre todo por el «orden»: dórico o jónico (figs. 16 y 21). El segundo es más grácil y más elaborado, trata las bases y los capiteles de las columnas con mayor afán decorativo, presenta en los frisos varias notas distintivas de este tenor y, en el conjunto, un ritmo arquitectónico diferente, menos cuadrado, menos rígido y matemático, más suave a la vista. (El llamado orden corintio no es, en modo alguno, un orden independiente, sino tan sólo una derivación más ornamental del jónico, y poco importante en todo caso hasta la época romana.) Dentro de cada orden, y pese a que a menudo se ven notables variaciones en los detalles, hubo durante siglos y hasta el final, esencial semejanza entre los templos. El Partenón no fue sólo el mayor triunfo de aquella arquitectura, sino también su culminación, anterior en muchos años al fin del siglo V. La pintura y la escultura habían experimentado ya un cambio considerable y seguirían aún evolucionando y perfeccionándose; pero la arquitectura, en general, se detuvo en el tipo de estructura fijado muy a los comienzos, en el período arcaico.

Al menos en lo que al templo atañe había que contar con dos factores que estaban estrechamente relacionados entre sí: la práctica religiosa de los griegos y el que las ceremonias del culto se celebraban al aire libre. Como los templos no eran lugares para el culto, sus arquitectos, a diferencia de los constructores de las



21. Partenón, fachada oriental — Construido en 447-438 antes de J. C.

catedrales medievales, no se veían obligados a elevarlos hasta el cielo ni a tener en cuenta las necesidades físicas y emotivas propias de las grandes reuniones de devotos. Los templos se concebían sólo para ser vistos desde fuera; en tanto no se hubieron de edificar los palacios y villas helenísticos, los arquitectos griegos se preocuparon muy poco por los interiores. En este aspecto, nada tan expuesto al error como nuestra impresión ordinaria: vemos las ruinas, miramos por entre ellas, paseamos *por dentro* del Partenón o de los templos de Paestum. Lo que los griegos veían era completamente diferente en lo material, aparte todas las asociaciones psicológicas y emocionales, y ellos se contentaban con acercarse a aquella estructura rígida, de ángulos rectos, contrapunteada por las columnas. Seguramente que también edificaban en planta redonda, a veces al construir templetes, pero con más frecuencia en sus teatros. Sin embargo, en el sentido vertical, nunca se apartaron de la columna o del muro recto techados con cubiertas poco elevadas. No empleron ni el arco ni la bóveda, conocidos desde hacía mucho por los babilonios y por los egipcios y empleados por estos pueblos, aunque normalmente en ladrillo.

22. Friso del templo de Assos (Museo del Louvre)

A los griegos no les gustaba el ladrillo, y hacer arcos de piedra es cosa mucho más complicada. Quizá, pues, la sospecha de que los griegos fuesen «ingenieros poco audaces» baste para explicar por qué su arquitectura se orientó hacia el aumento de las proporciones y de lo ornamental —cuando cambió algo—, y no más bien hacia nuevas concepciones y formas. O acaso la razón fuese más psicológica, una inercia, la falta de atracción por hacer las cosas de distinto modo. Sea como fuere, a los romanos se les dejó la tarea de explorar las posibilidades del arco y de la bóveda, y más tarde las de la cúpula, o sea, el mérito de enriquecer la arquitectura, para lo cual usaron el ladrillo y luego el hormigón como los materiales más idóneos.

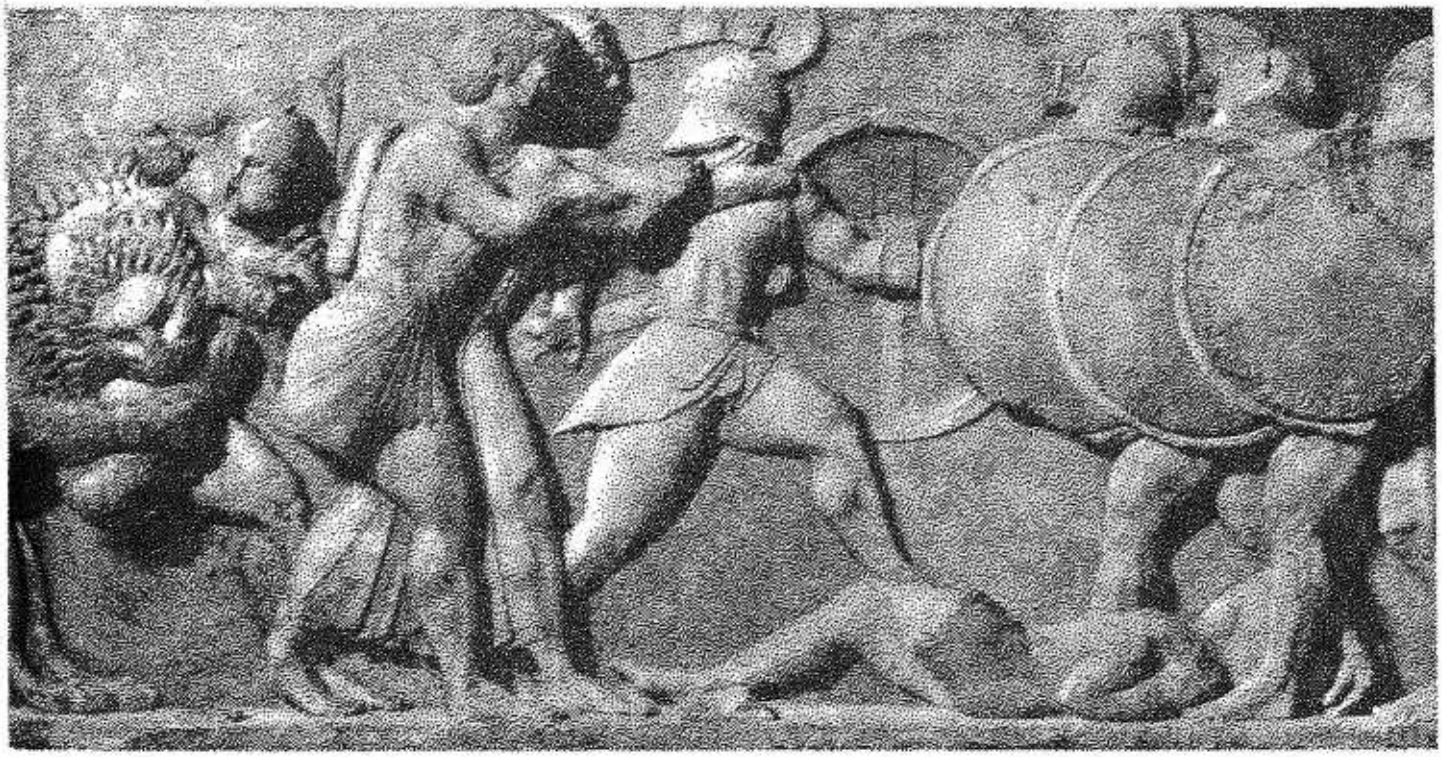
La escultura

Al reconstruir la ciudad después de la devastadora invasión de los persas, los atenienses se dedicaron lo primero a agrandar el Ágora y se despreocuparon de la Acrópolis. Esta elección fue motivada, sin duda, por la urgencia de reemprender la vida diaria sobre una base de orden, y, acaso, por la falta de fondos. Pero resulta tentador ver también un motivo psicológico expresado por Aristóteles en una generalización bien conocida y no mal razonada *(Política,* VII, 1330 b): «Una ciudadela (acrópolis) es a propósito para la oligarquía y para el gobierno monárquico, el suelo llano para

la democracia.» No obstante, en menos de una generación, cambiaron las tornas; la democracia, triunfante, rica, confiada en sí misma, imperialista, guiada por Pericles, volvió a la Acrópolis, que era un lugar venerando, e hizo de ella no sólo su más importante centro religioso, sino como el símbolo visible del poderío y de la gloria de Atenas. El hombre que recibió el encargo, al menos oficiosamente, de llevar a cabo este programa fue Fidias, el más célebre de los escultores griegos, natural de Atenas, que realizó obras en muchos sitios, entre ellos Delfos, Tebas y Olimpia. Desgraciadamente está muy lejos de ser claro y preciso hasta qué punto le corresponde de hecho gran parte de los trabajos que se efectuaron en la Acrópolis. Los arquitectos del Partenón (fig. 21) fueron Ictino y Calícrates. No se sabe quiénes fuesen sus escultores; evidentemente debieron de ser muchos, pero, casi seguro, sería un solo hombre el responsable de la concepción y de los diseños.

Aunque este hombre bien puede haber sido Fidias, no hay pruebas ciertas de ello.

Lo que la carrera de Fidias puso perfectamente de manifiesto

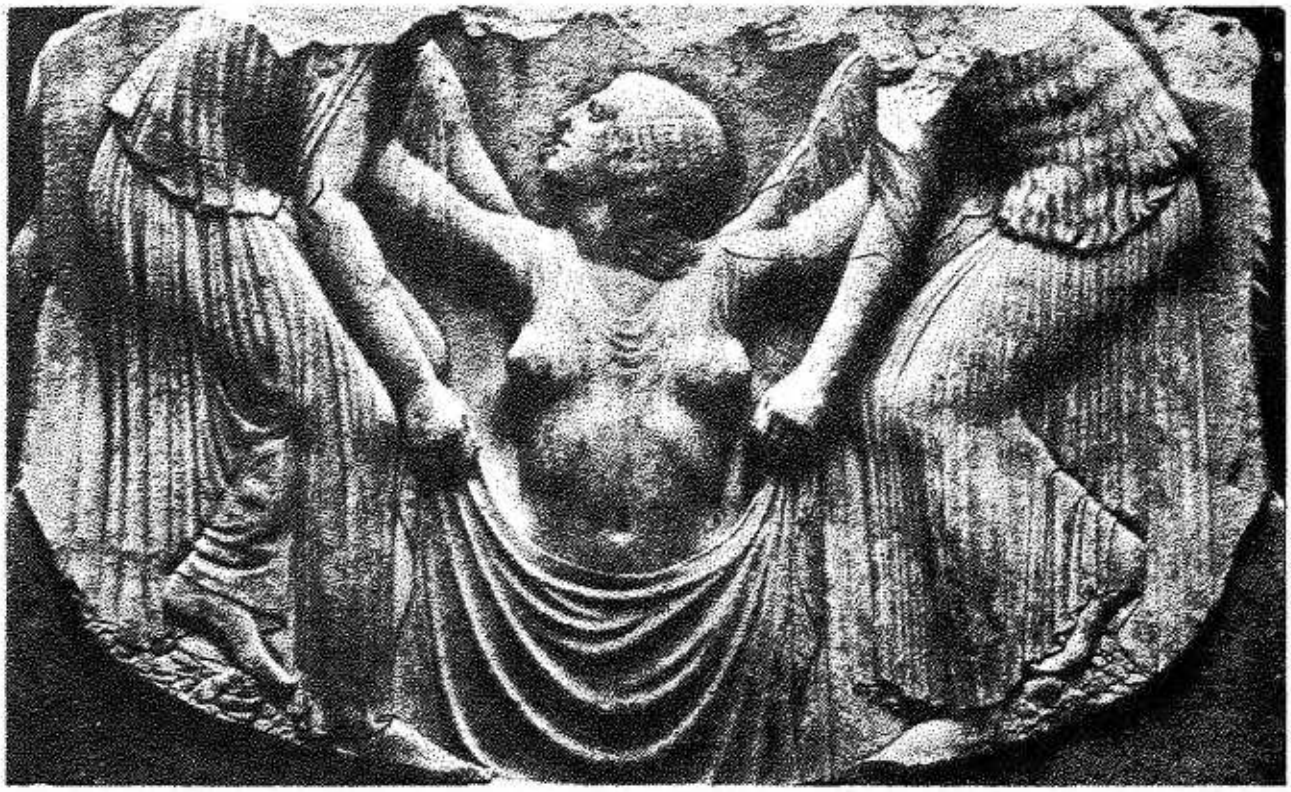


23. Friso de Sogen, 525 antes de J. C. (Museo de Delfos)

fue la especialísima unión que se daba entre la escultura y la arquitectura (tanta que el escultor podía ser la figura principal en la elaboración de un proyecto). Estatuas dentro y delante de los templos o en las tumbas y en los palacios, capiteles laboriosamente labrados rematando las columnas, jambas y dinteles esculpidos sirviendo de marco a las puertas; cada uno de estos rasgos tenía tras sí una historia de siglos en el Egeo y de milenios en Egipto y en el Oriente Próximo. Pero los griegos introdujeron una novedad esencial, suficiente por sí misma para dar a sus templos un carácter único; unieron la escultura a lo tectónico como elemento integrador de la estructura, desde las elegantes molduras y las antefijas decoradas hasta las metopas, los frisos y los frontones (figs. 22, 23 y 24), en los que los artistas fueron capaces no sólo de representar caracterizándolas a las figuras de la mitología, sino también de introducirlas en sugestivos grupos y de referir sus hazañas. Aunque los edificios mismos no pasaron ya en su revolución de un tipo relativamente fijo, en cambio los relieves alternaron con los desarrollos en estatuas exentas hasta muy entrada la época helenística, como se ve en el altar de Pérgamo. Este mismo fenómeno se advierte al otro extremo de la escala, en las monedas.

Aquí el tipo careció en absoluto de elasticidad. Y, sin embargo, la novedad del grabado, con profusión de personajes y temas, parece no acabarse nunca; las monedas griegas son incomparables, y cada *polis*, cada liga o reino, por pequeños que fuesen, procuraban encontrar artistas de primera fila que diseñasen y acuñasen sus monedas cuando querían hacerlas (fig. 17).

Sería casi verdadero, pero no enteramente, decir que toda la escultura griega de hasta finales del siglo v (y mucha de la posterior) estuvo directamente asociada a la religión. En los templos su temática era, como es de suponer, religiosa. Pero también fuera de ellos eran sus conexiones con lo religioso más frecuentes de lo que a primera vista podría parecer. Nos equivocaríamos, por ejemplo, si pensáramos que muchas estatuas de atletas —como la de bronce del auriga hallada en Delfos (fig. 25)— eran excepciones. Después de todo, el auriga fue erigido en el gran santuario panhelénico como un exvoto dedicado a Apolo. Los certámenes atléticos constituían una parte integral de los festivales religiosos; los griegos consideraban natural honrar a los dioses realizando actos valerosos y esforzados, no menos que con bellos poemas, nobles sentimientos, sacrificios y plegarias. Las estatuas de los vencedores, lo mismo que las odas corales, eran una demostración del



26. Nacimiento de Afrodita, del llamado trono de Ludovisi (Roma)

bárbaros. Como forma artística, el desnudo fue, durante más de un siglo, únicamente desnudo masculino. El desnudo femenino hizo su aparición, con hesitaciones, en el siglo v (fig. 26), pero no floreció, en realidad, hasta los siglos siguientes, y siempre de una manera restringida. Las deidades masculinas, Apolo, Zeus, Poseidón o cualquier otra, se representaban por lo regular desnudas; entre las diosas sólo Afrodita. Una esposa legítima podía tener un monumento fúnebre; Friné tuvo su estatua en Delfos. Parece innegable que estos hechos de la historia del arte guardaron íntima relación con otros pertenecientes a la historia de la sexualidad —sobre todo con las funciones sociales de la pederastia y de las cortesanas—. Es asimismo innegable que en estas esculturas, aun en las más arcaicas, había matices eróticos entreverados con otros religiosos. En cierto sentido la obra de arte había llegado a hacerse autónoma, al propio tiempo que conservaba su estrecha conexión con las varias funciones y actividades sociales a las que servía. Difícilmente se hallaría un ejemplo de la repugnancia de los griegos a dividir sus ideas en compartimientos es-

tancos; la línea entre lo laico (en su ideal expresión) y lo religioso, entre lo físico y lo espiritual, entre el amor humano y el divino, entre la quietud y el movimiento, no era nítida en su escultura ni en ninguna otra de sus formas de expresarse.

Para el observador moderno, las esculturas arcaicas tienen un inconfundible aire hierático, mas no ya así las clásicas.

En parte, el cambio se debió al aumento del dominio de los materiales, piedra y bronce, y a un conocimiento más exacto y detallado del cuerpo humano. Pero hubo más; los artistas no eran ajenos al ambiente intelectual de su tiempo, y su religión, a diferencia (digamos) de la egipcia, les daba libertad para explorar. Añádase que se esforzaban por hallar el ideal y darle expresión, y creían que el camino para lograrlo era el de las proporciones matemáticas. De aquí la famosa paradoja atribuida por Plinio el Viejo (*Historia Natural*, XXXIV, 65) a Lisipo de Sición, el escultor favorito de Alejandro Magno y, junto con Praxíteles, el maestro más importante del nuevo estilo naturalístico que se desarrolló en el siglo IV: «Decía a menudo que ellos [los artistas más antiguos] representaban a los hombres como son realmente, mientras que él, en cambio, los representaba como parecían ser.» Gran parte de la historia de la escultura griega podría escribirse en términos matemáticos, indicando los módulos que se observaban entre los distintos elementos de la figura humana y sus relaciones mutuas, elementos que se concebían como otros tantos planos, más bien que sólidos. Hasta finales del siglo IV las estatuas se diseñaban para que se las viese de frente, con perfiles correctos en las cuatro direcciones de los puntos cardinales: por delante, por detrás y por los lados. En cuanto a los templos, se tendía a la repetición y al orden, el genio individual del escultor hallaba salida en los matices, pero no intentaba innovaciones radicales. Esta tendencia, afortunadamente, nunca se convirtió en férrea ley; los escultores nunca se anquilosaron deteniéndose en la psicología del arcaísmo o en la del clasicismo del siglo V, sino que avanzaron, a menudo con pasos imperceptibles, para situarse siempre en posición apta ante las nuevas concepciones y los cambios de gustos.

Aparte de la escultura arquitectural, conocemos hoy grandes esculturas clásicas, casi todas por numerosas copias romanas. El bronce, en particular, era demasiado valioso como para que se respetasen para siempre las formas que una vez se le habían dado y no se le fundiese de nuevo si se presentaba la ocasión; sólo los eventuales hallazgos, en estos últimos años, de algunas obras maes-

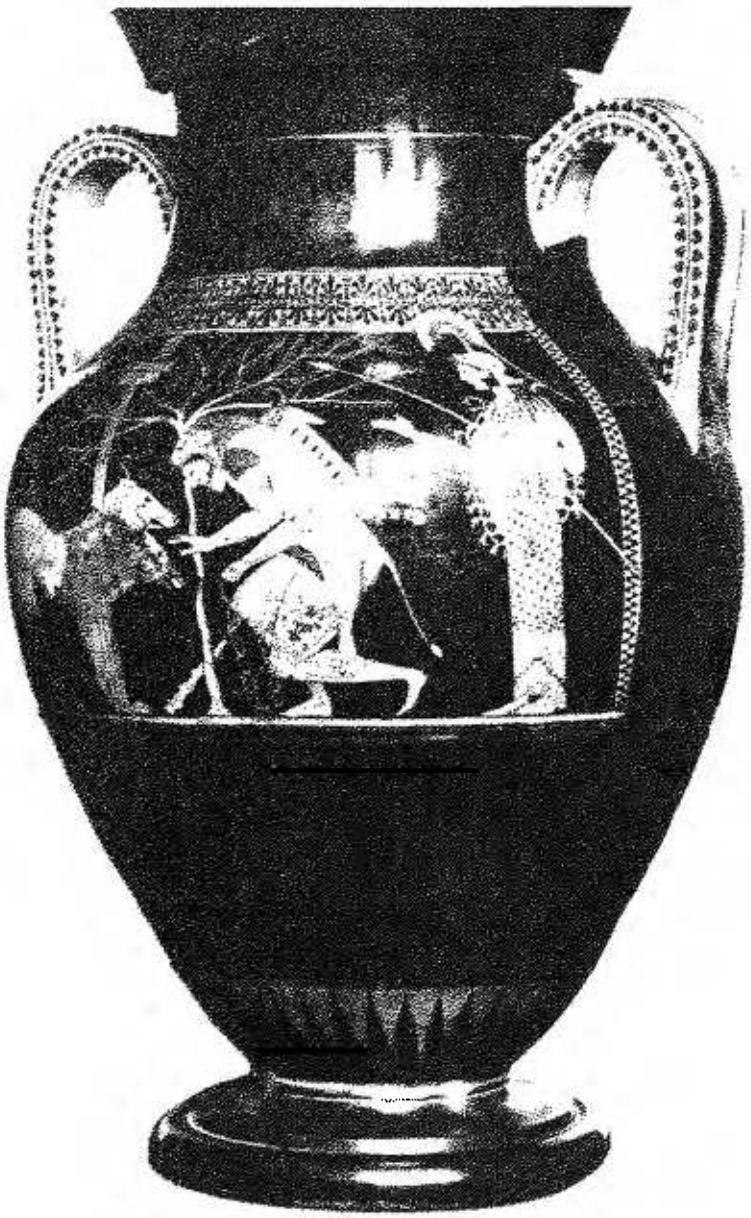
27. Terracota, guerrero a caballo

tras que se le han arrancado al mar o han sido fruto de diversas excavaciones nos dan idea exacta de lo que fueron los grandes bronces clásicos. Los romanos eran apasionados admiradores de la estatuaria griega (muchos emperadores romanos tenían estatuas de sí mismos y de sus favoritos en las que aparecían representados como dioses y héroes griegos), y hacia comienzos del siglo I lo más tarde fueron ya capaces de hacer copias estupendas, por el procedimiento llamado del «punteo». La confusión en que nos pone nuestra dependencia de aquellas copias no se debe a que no fuesen bastante buenas —pues algunas lo son, pese

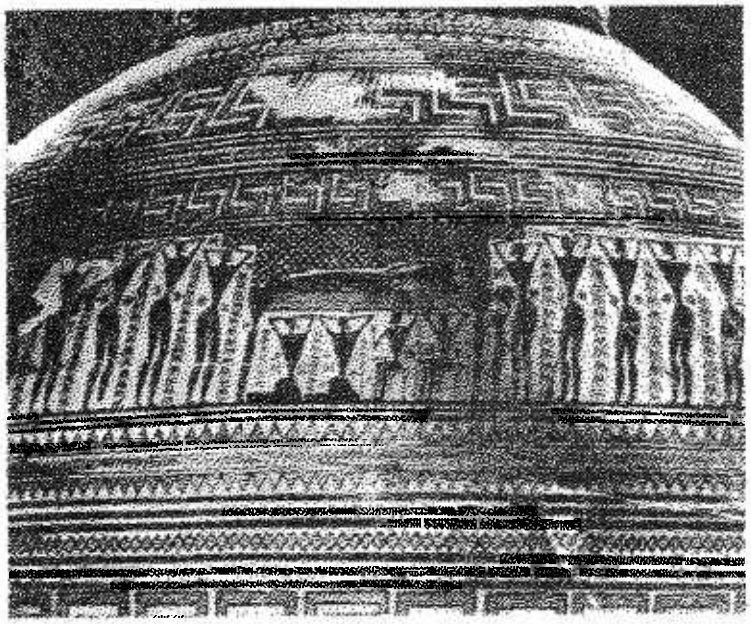
a muchos efectos de la incompetencia y a deliberadas modificaciones— sino a que el proceso selectivo obedeció a los gustos de las épocas posteriores. En especial, un tipo de estatua ha desaparecido tan por completo que, salvo breves descripciones literarias o reproducciones del mismo en monedas, la impresión del conjunto de la escultura griega clásica se falsearía si se la restringiese a lo que hoy puede contemplarse en los museos y colecciones.

En la Antigüedad se alabó mucho a Fidias por sus estatuas «crisoelefantinas» de Atenea (en la *cella* del Partenón) y de Zeus (en Olimpia). El adjetivo descriptivo no significa más que «cubiertas de oro y marfil», elementos que en gran cantidad contribuían a formarlas, pero es difícil no relacionar hoy con lo de «elefante», que en el vocablo suena, el gran tamaño de aquellas estatuas, que eran verdaderamente colosales. También era enorme otra de sus Ateneas, la Prómakhos, grandioso bronce cuya realización le llevó nueve años y que sobresalía por encima del Partenón y del Erecteión entre los cuales fue erigido (según se ve en las monedas atenienses de la época romana). En un aspecto, por tanto, la escultura cayó en las contradicciones del antropomorfismo; cuanto más se idealizaba la figura de un dios, menos podía distinguírsela de la del hombre; la única alternativa que cabía escoger para representar inconfundiblemente a la divinidad era la de agrandar las proporciones haciendo su efigie mucho mayor que las de los humanos. A diferencia de la romana, la arquitectura clásica griega evitó en conjunto la megalomanía de que es índice el Coliseo, pero no pudo librarse por completo de ella en cuanto a las imágenes que introdujo en el *sancta sanctorum.*

Las corrientes sucesivas reflejaron no tanto nuevos desarrollos de la religión como un cambio de las relaciones entre el individuo y la comunidad, cambio que culminó en el reemplazo del mundo de las *poleis* por el helenístico. La representación del ideal no cesó, pero cada vez fue satisfaciéndoles menos a los patronos de los escultores. El secularismo, que empezó a reflejarse por primera vez en la escultura a finales del siglo V, fue resaltando más y más con el correr del tiempo y simultáneamente el tipo ideal fue subordinándose a la individualidad personal (figura 20). Los políticos, los oradores y hasta los filósofos fueron honrados con estatuas que eran verdaderos retratos y, por supuesto, en la época helenística se hicieron retratar así los reyes y sus consortes. El alejamiento del ideal dio paso a la irrupción de lo trivial en el campo del arte —en seguida se acuerda uno de la Comedia Nueva—; no sólo en los pequeños *objetos artísticos* de



28. Ánfora de cuello



29. Detalle de vaso funerario del llamado estilo geométrico

terracota (fig. 27), sino incluso en los mármoles y en los bronces, en la elección de los asuntos y en la manera de tratarlos. Ni siquiera los dioses y los héroes quedaron inmunes: ahora se convirtieron de nuevo en individuos determinados, como lo habían sido siempre en los antiguos poemas heroicos pero no, en cambio, en la tragedia ni en las artes monumentales del último período anterior. Las Afroditas helenísticas son mujeres que se ruborizan y que se enamoran y son, inconfundiblemente, personalidades individuales, en una forma que nunca se dio en la estatua clásica.

La pintura

Los colores, que los griegos aplicaron con profusión a sus estatuas, se han perdido casi por completo en los restos que de ellas quedan. Lo mismo de los que decoraban los muros de los pórticos, templos y palacios helenísticos. E igual sucede con las pinturas murales. La historia de la pintura griega hay que escribirla, por consiguiente, a partir de una de sus producciones secundarias y no del todo favorables, la cerámica; o, si no, a base de referencias de la literatura y de hacer deducciones.

La cerámica pintada y de esbeltas formas tuvo en Grecia una historia ininterrumpida desde los albores de la Edad del Bronce, mucho antes del período Micénico; una historia sin igual entre los pueblos contemporáneos y, probablemente, entre cualesquiera otros pueblos del mundo. La Edad Oscura se hizo sentir también en este campo, pero la cerámica fue la primera de las artes en recobrarse. Puede que allá por el año 1000, con Atenas a la cabeza, comenzara a reaparecer la cerámica de primera calidad, algunas de cuyas piezas se fabricaron pronto de monumental tamaño y adornadas solamente con dibujos geométricos. Al introducirse más tarde las figuras humanas, fueron también ellas tan alargadas, estilizadas e «irreales» y se las dispuso en grupos de tal modo que parecían (figs. 2 y 29), más que figuras humanas, algo así como extensiones del modelo geométrico.

Los desarrollos sucesivos la fueron complicando progresivamente, pues técnica, forma y decoración avanzaron mucho, y diversas localidades griegas desempeñaron en el proceso papeles distintos y de muy marcada individualidad. La cerámica pintada y utilitaria fue universal entre los griegos, que la llevaban consigo en todas sus emigraciones. Además, exportaron algo de ella a sus

vecinos bárbaros; los etruscos y otros pueblos de Italia la importaban en grandes cantidades y hacían también gran número de imitaciones; pero los civilizados pueblos de Oriente nunca mostraron el más mínimo interés por tal producción. Todavía más curioso; aunque las ciudades griegas fabricaban siempre su propia cacharrería barata, la mayoría de ellas decidieron, andando el tiempo, confiar la factura de las piezas más finas a muy pocas manos, costumbre que inició Corinto y que después de mediado el siglo VI siguió casi exclusivamente Atenas.

No es pronunciarse contra la calidad artesanal de la cerámica corintia decir que su pintura era sólo decorativa, en el mismo sentido en que lo son los vestidos más bellos o los más hermosos empapelados de habitaciones. Las vasijas se hacían con fines utilitarios —es digno de nota lo raramente que se encuentra, entre los innumerables vasos, tazas y copas griegos, algún objeto no funcional, meramente caprichoso— y se las decoraba, por ende, para hacerlas gratas, pero no para convertir su materialidad en un sostén o cañamazo sobre el que pintar «una obra de arte». En cierto modo, y désele la explicación que se quiera, los atenienses consiguieron impulsar esta noción de lo «útil y bello», de lo «funcional» en la medida en que estuvo a su alcance. Sobresalieron en cubrir las superficies curvas con escenas, a menudo de complicada composición. En una primera fase, que llegó a la máxima perfección durante la tiranía de Pisístrato, emplearon pintura negra aplicándola sobre la arcilla; esta arcilla, una vez cocida, se volvía de un color predominantemente anaranjado, aunque a veces tirando a amarillo y otras tirando a rojo.

Más tarde, hacia finales del siglo VI, se «inventó» la técnica consistente en invertir el proceso, pintando de negro el fondo sobre el que habían de destacar las figuras, que se dejaban del color de la arcilla. Al nuevo estilo se le conoce con el nombre convencional de «estilo de figuras rojas» y al anterior con el de «estilo de figuras negras». En el espacio de unos dos decenios se impusieron las piezas de figuras rojas, mientras que las de figuras negras dejaron virtualmente de hacerse.

El sentido de lo apropiado les faltó raras veces a los ceramistas y pintores de Atenas. Así como las formas de los objetos, con todo y ser variadísimas, se ajustaban exactamente a sus funciones, así también la pintura se adaptaba de la mejor manera a los espacios curvos y, hasta cierto punto, al uso a que estaba destinado cada objeto.

Muchas piezas de cerámica se empleaban en menesteres re-

lacionados con la religión, ya fuesen sepultadas en las tumbas, ya utilizadas para contener o derramar el aceite de las libaciones; y sus dibujos eran los más convenientes para el caso, escenas fúnebres o fragmentos mitológicos y cosas así. Pero la mayor parte de los objetos de este material se fabricaban para el uso corriente de las personas, y entonces su temática decorativa no tenía límites, yendo desde lo mitológico a lo militar o a lo doméstico, sin pararse en barras por los asuntos libertinos, grotescos u obscenos. Los decoradores de vasijas gozaban en esto de una libertad que a los escultores les era negada y desde luego hacían uso de ella con alegre desenfado y pasmosa imaginación. Sus limitaciones no eran otras que las inherentes a las materias mismas con que trabajaban; a sus pinturas les faltaba profundidad y, en última instancia, variedad significativa. Aunque se añadieron algunos colores y en el siglo V se hicieron bellísimos vasos y copas con veladuras de blanco en el trasfondo (lo cual les daba un aspecto muy distinto del de los rojos y negros), la gama siguió siendo muy restringida, por lo que se echa en seguida de ver cierto efecto monótono. Contribuía a aumentarlo la persistente costumbre de trazar con nítida línea los contornos de todas las figuras, eliminándose así el sombreado, con sus muchas posibilidades.

Acá y allá se perciben esfuerzos por superar tales limitaciones, esfuerzos debidos, sin duda, a la influencia de la pintura mural y de cuadros. El futuro de la pintura griega estaba en este último terreno, no en el de la cerámica (a últimos del siglo IV dejaron de pintarse figuras en las vasijas); pero ninguna muestra ha llegado hasta nosotros. Hay, no obstante, indicios indirectos, por los que podemos saber, primero, que la pintura mural era muy abundante —probablemente empezaría a ponerse en boga con el resurgimiento mismo de la arquitectura monumental—; segundo, que era ornato exclusivo de los edificios públicos, incluyendo entre éstos, en la época helenística, los palacios reales; tercero, que su desarrollo fue mucho más lento que el de la arquitectura o la escultura; y cuarto, que gradualmente fueron aprendiendo los pintores a representar sus figuras con efectos de luz y sombra y a producir el efecto tridimensional. Aunque han llegado a la posteridad los nombres de varias celebridades del pincel que vivieron en el siglo V, el más famoso de todos fue Apeles, que floreció una centuria después de Fidias. Fue el pintor de la corte de Alejandro. El parangón es obligado: el mayor escultor se identificó en absoluto con la mentalidad de Pericles; el mayor pintor, con la del monarca conquistador que dio comienzo a la época helenística.

8

La época helenística

Casi toda la zona norte de la península griega estaba ocupada por pueblos provenientes de un tronco común, cuya evolución no siguió el mismo ritmo que la de sus parientes los helenos. En el siglo V, Epiro y Macedonia eran aún aglomeraciones tribales, que vivían de la agricultura y del pastoreo, regidas con más o menos firmeza por reyes.

Reducidos círculos, especialmente en Macedonia, mantenían contactos militares y económicos con el mundo griego, y las clases superiores se iban haciendo con una cultura cada vez más griega. Al subir Filipo II, en 359, al trono de Macedonia, cambió rápida y decisivamente todo el cuadro. Se dedicó, ante todo, a reforzar y asegurar su posición en Macedonia, reorganizó el ejército y mejoró su equipo y su táctica, convirtiéndolo en la tropa más eficaz, con mucho, de aquellos tiempos. Mediante una singular e ingeniosa combinación de belicismo y diplomacia, procedió después a adueñarse de Grecia, con el propósito de organizar una invasión conjunta del Imperio persa. Filipo fue asesinado en 336, antes de haber podido iniciar esta última gran empresa, pero su hijo Alejandro, de 20 años de edad, atajó rápidamente la intentona de algunas ciudades griegas que querían recuperar la independencia, y a continuación llevó a cabo la proyectada conquista del Imperio persa y hasta se adentró por la India, dando pruebas de una genialidad que, vivo todavía él, llegó a hacerse legendaria.

Alejandro Magno murió en 323, siendo señor de Macedonia, Grecia, buena parte de Asia y Egipto, siendo un dios en la Tierra (los sacerdotes del célebre santuario de Zeus-Amón, en el desierto

líbico, le habían saludado como a hijo de Zeus). Su breve vida la gastó entera en campañas. Si tuvo algún programa de largas perspectivas, ya fuese en lo relativo a la organización de su Imperio o en lo tocante a futuras conquistas o a la sucesión de su trono, lo cierto es que aquellos planes se los llevó a la tumba. Al parecer, confiaba casi del todo en sus propios generales macedonios y en sus soldados, mientras que se fiaba poco de los griegos y se disponía a abrir paso entre ellos a la nobleza persa. Pero los diversos proyectos que los estudiosos modernos se recrean en atribuir a Alejandro no son sino fantasías gratuitas, carentes de seria fundamentación en los datos con que se puede contar. De todos modos, la muerte de Alejandro puso fin a sus ambiciones y también a su Imperio. Siguiósele medio siglo de guerras y matanzas entre los generales macedonios, de las cuales resultó la configuración helenística de los territorios y de los ejércitos. Tolomeo, uno de los generales más asiduos de Alejandro, logró adueñarse rapidísimamente de Egipto en manos de los sucesores de Antígono; era la porción menos apetecible de la herencia, tanto por razones geográficas como porque la resistencia de los griegos al gobierno de los macedonios no cesó nunca del todo, especialmente en el Peloponeso, donde fue dirigida por la Liga Aquea, y en Rodas y en otras islas del Egeo. La otra porción mayor se extendía por el Este, y tenía por centro Siria y Mesopotamia, donde con la ayuda de Tolomeo consiguió Seleuco apoderarse del trono.

La historia política del período helenístico es muy pesada, monótona y llena de frecuentes vilezas, de continuas guerras, de mala fe y de no pocos asesinatos. Los tres reinos principales se combatieron sin fin unos a otros con miras a ampliar sus propios territorios a costa de los demás. Unos cuantos reinecillos, de los que el más importante fue el de Pérgamo, en Asia Menor, pudieron llevar una existencia más o menos independiente, a base de grandes despliegues de fuerza contra sus vecinos. Tampoco escasearon, sino al contrario, las más acerbas contiendas dinásticas e intestinas. Y añádanse aún los movimientos de independencia, que se daban no sólo en las ciudades y ligas griegas, sino también en Judea, bajo la dirección de los Macabeos. Hacia comienzos del siglo II a. J. C., aquellos reinos se hallaban todos muy debilitados, ocasión que aprovechó Roma para lanzarse sobre ellos una vez que había completado el proceso de hacerse con el control del Mediterráneo occidental. La incorporación del mundo helenístico al Imperio romano fue una larga serie de capturas y añadiduras, pieza a pieza; Roma completó su mosaico —excepto en algunas

porciones que se anexionó posteriormente— cuando derrotó en Accio a Antonio y Cleopatra (31 a. J. C.).

Las ciudades griegas y los monarcas absolutos

Por los tiempos de Alejandro tenían ya los griegos mucha experiencia de establecerse entre otros pueblos, entre «bárbaros», e inclusive, en algunas zonas, tales como Caria, en Asia Menor, o Crimea, se habían habituado a los matrimonios mixtos y a la fusión cultural. Sin embargo, el fenómeno helenístico fue de otro orden y a una escala más amplia.

Durante cincuenta años, los ejércitos de los macedonios y los griegos reunidos consumieron sus vidas peleando en regiones lejanas. Después se fueron estableciendo en las zonas conquistadas, donde, junto con más emigrantes que llegaban de Grecia, formaron una nueva clase rectora, dueña de las riquezas y del poder, mientras los indígenas quedaron relegados, constituyendo la parte de la población dedicada al trabajo. Claro está que no todos los recién venidos, ni mucho menos, llegaban a enriquecerse y a poder disfrutar del ocio. Surgió también una numerosa clase media de soldados colonizadores, que cultivaban los terrenos repartidos entre ellos por el rey en pago a sus servicios y transmitían a sus descendientes su condición y pertenencias.

Alejandro y sus sucesores fundaron por doquier ciudades según el modelo de las griegas (o rehicieron algunas ya existentes). Varias, como Alejandría, Antioquía y Seleucia, la ribereña del Tigris —pues hubo otras Seleucias— llegaron a ser grandes metrópolis, que superaron en tamaño y prosperidad a la misma Atenas clásica. (Las tres citadas alcanzaron y quizá sobrepasaron la cifra del medio millón de habitantes; únicamente fueron vencidas en esto por Roma y Cartago.)

Transplantáronse los elementos característicos de la *polis* griega: el Ágora y los templos, los gimnasios y los pórticos (estoas), las asambleas, los consejos, las magistraturas. Y, naturalmente, los inmigrantes y sus descendientes hablaban el griego, un dialecto que era modificación del ático y que vino a hacerse uniforme en la mayoría de los países del mundo helenístico (la lengua *koine*, común, conocida hoy más de ordinario por el nombre de «griego del Nuevo Testamento»). Los elementos ilustrados de entre las gentes sometidas y sus antiguos gobernantes adoptaron con rapi-

dez la lengua griega y gran parte de la cultura helénica. Los nativos pertenecientes a las clases inferiores se aferraron con tenacidad a sus propios idiomas y escrituras —por ejemplo, al egipcio, o al arameo, la lengua original de los Evangelios—, y éste fue el signo más obvio de hasta qué punto era fundamental la brecha abierta en la población de cada país por el helenismo.

En cuanto al gobierno, tenía el griego por idioma oficial, y en él se emitían muchas de las formalidades legales. Sin embargo, la realidad, decididamente, no era griega: nada había en el acervo de las experiencias griegas que permitiese constituir estados ni siquiera del tamaño del reino de Pérgamo, cuyo territorio tuvo unos 180 000 km² cuando llegó a ser más grande (mientras que el Ática no pasaba de los 2 500), para no mencionar el imperio de los seléucidas que se acercó a veces a los cuatro millones de kilómetros cuadrados.

No estaba al alcance de los gobernantes el trasladar las prácticas políticas y administrativas de las *poleis* griegas y ampliarlas, como hubiesen deseado, a la nueva escala. Y tampoco las tiranías proporcionaban un modelo adecuado, aparte de que todas las escuelas del pensamiento griego veían en los tiranos a los conculcadores y negadores de la existencia de una política genuinamente helénica.

Los reyes helenísticos fueron muy desde los comienzos monarcas absolutos, en el sentido más literal de estos términos; gobernaban personal y dinásticamente, eran la única fuente de la ley, libres para tratar con quien fuese, desde el más bajo hasta el más alto, según su arbitraria decisión, prerrogativas que ejercitaron con bastante frecuencia.

Ni que decir tiene que había mucha burocracia: era éste el único cauce para ventilar los asuntos del Estado, y acabó por abarcarlo todo. No obstante, la soberanía era ejercida tan personalmente por el monarca que el «país» en que éste gobernaba no tenía nombre. Tolomeo, Seleuco y sus sucesores fueron reyes, pero no lo fueron «de» algo que se llamara Egipto, Babilonia o Persia; y esto no sólo en principio, sino tampoco en el lenguaje oficial, tanto en el de sus edictos de fronteras adentro como en el de los tratados u otros documentos internacionales. Egipto era un vocablo que designaba unos límites geográficos, mientras que el territorio Tolemaico era mucho má sextenso, y al de los seléucidas le faltaba hasta un núcleo definido equivalente.

Desde el punto de vista histórico, las raíces de aquel sistema hay que ir a buscarlas en los regímenes monárquicos establecidos

desde muy antiguo en el Oriente Próximo, regímenes que los conquistadores macedonios adoptaron automáticamente. Ésta era la realidad que saltaba a la vista (excepción del caso de los Antigónidas), y por más que se añadiesen como elemento innovador ciudades fundadas según el modelo griego, su vida difería necesariamente en lo cualitativo de la que había tenido lugar durante los períodos anteriores de la historia griega. La ciudad helenística no era una organización política, sino un centro administrativo. Proporcionaba a la comunidad de sus habitantes varios servicios, referentes, por ejemplo, a la provisión de agua y alimentos, o tocantes a la religión y a la educación; era también responsable de la exacción de tributos, la administración de justicia y otras tareas que le eran asignadas por el rey. Los formalismos y, en cierto grado, la ideología fueron aún más allá; todo individuo era súbdito del rey, pero en las ciudades, para lo relativo a los negocios locales, era altamente apreciado el estado de ciudadanía, como si aún perdurasen los antiguos tiempos. Por significativos que fuesen, social y psicológicamente, los cargos honrosos, carecían, no obstante, de fuerza política; ninguna ciudad era autónoma, ni podía tomar la menor iniciativa en los decisivos campos de la legislación y las finanzas; las decisiones de los jueces debían doblegarse ante el derecho a apelar a la jurisdicción regia; los negocios extranjeros estaban enteramente en manos del monarca.

No es de maravillar que el auténtico foco de la vida ciudadana griega pasase a ser el gimnasio; dejadas de lado la asamblea y la sala del consejo, el gimnasio tendía a convertirse en el más atrayente núcleo de la vida cívica oficial. Era de lo más apropiado que la mayoría de las nuevas fundaciones tomasen un nombre derivado del de un rey o una reina: Alejandría, Antioquía, Seleucia, Laodicea, Berenice, son denominaciones que se repitieron una y muchas veces.

Sólo en la Grecia continental y en las islas del Egeo (más especialmente en Rodas) hubo una lucha con algunas consecuencias por mantener la vida política tradicional en Grecia. Allí donde la dinastía de los Antigónidas logró hacerse por completo con las riendas, prevaleció el patrón helenístico, pues los Antigónidas se hicieron (o trataron de hacerse) tan absolutistas como sus rivales de Oriente. Empero, su situación era muy distinta: en el interior, donde tenían sus bases, siguieron siendo reyes macedonios que gobernaban a los macedonios, sin libertad para asumir una autoridad absoluta, al estilo de la del Oriente Próximo; y en sus territorios de la Grecia conquistada no existían capas inferiores de

población no griega. A menudo su control era débil, y en ocasiones se quebrantaba por completo en una u otra zona, de suerte que, hasta que cayó por último bajo el poder romano, o sea, hasta mediados del siglo II a. J. C., cabe decir que la *polis* tuvo una continuidad en la antigua Grecia helenística, aunque precaria y muy modificada.

La institución que coronaba toda la estructura de la monarquía helenística era el culto al gobernante. Alejandro dio el paso primero y capital en este sentido y sus sucesores le imitaron, aunque hubieron de transcurrir como dos generaciones para que tal práctica llegara a ser constante y casi universal. La divinidad del monarca reinante (y con frecuencia también la de su consorte) era un rasgo propio de una mentalidad antiquísima, sobre todo en Egipto. Así, donde era éste un elemento tradicional de la monarquía los indígenas encontraban natural, y hasta necesario desde su punto de vista, aceptar al conquistador como a un dios y rendirle el debido homenaje. Pero semejante idea les era enteramente extraña a los persas, por ejemplo, entre los pueblos conquistados, y lo más seguro que también a los macedonios y a los griegos, pese a algunas excepciones aberrantes; por lo cual resulta sorprendente la facilidad y rapidez con que se alinearon todos para el nuevo culto. Esto sucedió, en efecto, hasta en la antigua Grecia, donde la situación predominante era muy singular: los Antigónidas no recibían culto en la misma Macedonia, mientras que tenían templos dedicados a sus personas en muchas ciudades griegas, como ocurría igualmente con otros gobernantes helenísticos, y en el caso de ellos, por lo común, a cambio de algún beneficio.

Tal vez no haya en la historia griega cosa alguna más engañosa que la psicología del culto al emperador. Refiéresenos que Demóstenes se mofó abiertamente cuando, en 324, ordenó Alejandro a los griegos que le reconocieran como a hijo de Zeus. Sin duda, el número de escépticos, tanto en aquella generación como en las siguientes, fue muy grande. Los reyes mismos, aunque exigían que se les diese culto, nunca hablaban, escribían ni decretaban como dioses, ni siquiera como hijos de dioses. La oposición activa a su culto fue extremadamente rara; cuando ocurrió tenía siempre inconfudibles matices políticos y era considerada como culpa política, como amenaza al régimen, no como herejía o blasfemia. Sin embargo, reducir aquella institución a mera política, aun como amaño para atraerse a las multitudes, sería erróneo (como lo hubiese sido juzgar así al oráculo de Delfos respecto a otra época). Millones de seres humanos participaban en las cere-

monias, se gastaban enormes sumas en edificios, estatuas y dedicaciones, y había innumerables vínculos visibles que ligaban a aquel «congruente» culto...

Todo esto era demasiado como para que se tratase de mera propaganda política. Nuestra incapacidad en cuanto a penetrar el sentido verdadero de tal institución nos obliga a renunciar aquí a ulteriores delimitaciones.

Ni siquiera la Atenas de la Ilustración se cuidó de extremarlas. Cuando murió Sófocles fue transformado por un grupo de adoradores de Asclepio en Dexión, el Receptor, y se le dedicó una capillita. Aquello era un culto en sentido estricto, y de nada sirve objetar que mientras vivió Sófocles a ningún ateniense se le habría ocurrido tomarle por otra cosa que por un mortal, aun cuando semejante observación sea cierta sin duda.

En el mundo helenístico, con su población tan heterogénea y sus embrollados antecedentes históricos, eran ilimitadas las posibilidades de entremezclar lo humano y lo divino, lo sagrado y lo profano, de anular las distancias entre ambos planos. Dentro de una amplísima gama de variedades y matices, el culto a los gobernantes se convirtió, de hecho, en una parte integrante del politeísmo helenístico tal como lo vivían todos los sectores de la población.

Las religiones politeístas son de suyo tolerantes y muy adaptables; se incorporan las divinidades nuevas, dan a las antiguas nuevos atributos y combinan de este modo lo antañón con lo reciente. La religión griega, a lo largo de toda su historia, ofrece ejemplos del aprovechamiento de estas posibilidades, como lo es, por citar uno, el notable caso de identificación de Zeus con Amón, el dios solar de los egipcios. Pero, en la época helenística, el proceso de fusión (o sincretismo) alcanzó inusitadas proporciones, reflejo de la nueva sociedad entremezclada. El culto al gobernante fue una manifestación. Otra muestra muy significativa, el culto a Isis, con su trinitarismo. Otra más, la parcial helenización de la religión israelí. Y todas estas religiones «nuevas» fueron universales; es decir, no arraigadas en un país determinado, en una comarca, en un distrito, sino, si habían logrado éxito, difundidas por todas las regiones del mundo helenístico y luego también por el romano.

La religión helenística se caracterizaba además por sus concepciones del otro mundo. El griego helenístico reconocía aún al antiguo Panteón olímpico y aún participaba, al menos por representantes, en los cultos públicos de su ciudad. Siguió igualmente

demandando asistencia sobrenatural en sus quehaceres cotidianos, y es significativo que en su época adquiriese especial relevancia no sólo la diosa Tykhe (la Suerte, la Fortuna) sino también la astrología, ancestral arte babilonio que los griegos de épocas pasadas habían ignorado pese a su gran interés por la astronomía. Pero la vida genuinamente religiosa fue siendo cada vez más la propia de las religiones mistéricas, con su insistencia en la purificación, la iniciación, la comunión y, de un modo u otro, en la redención. Lo religioso era algo mucho más personal que hasta allí lo había venido siendo. Como la *polis* había dejado de ser una comunidad que todo lo abarcaba, no servía ya de centro en torno al cual girase la vida espiritual del hombre. Ahora cada uno tenía que ganarse la salvación por su propio esfuerzo y ayudado por la divinidad, en una comunicación directa con ella.

La evolución de la filosofía siguió parecido curso. Los filósofos inducían al hombre a examinar su interior y a volver las espaldas al mundo de la materia. En la medida en que la ética clásica se había basado en la vida comunitaria de las ciudades-estado, vino a quedar falta de sentido para las monarquías absolutas helenísticas. Los filósofos clásicos creían en la desigualdad de los hombres y en una acción política fundamentada en tal premisa. El estoicismo, la filosofía que prevaleció durante la época helenística, comenzaba proclamando la hermandad de todos los hombres, sometidos por igual a una misma ley divina; pero, en un sentido negativo o pasivo, la sabiduría y la virtud requerían la indiferencia con respecto a los dolores y placeres materiales, a la riqueza o la pobreza, la esclavitud o el disfrute de derechos cívicos. Así pues, la filosofía y la religión helenísticas tenían un ámbito de confluencia, aunque la primera era racionalista y fríamente intelectual en sus argumentos, y la segunda emotiva a menudo orgiástica, hecha a celebrar ritos en vez de a dar razones. Cada una, en su propio plano, proporcionaba consuelos y esperanzas en medio de un mundo donde las perspectivas materiales eran pobres y la política no estaba ya sujeta al análisis de la razón, y donde, por tanto, la ética tenía que divorciarse de la sociedad y más aún de la política al uso.

Los griegos y los romanos

La doctrina estoica no era estática, fija, y su historia está llena de complejidades y hasta de contradicciones. Por ejemplo, de una

parte, adoptó en seguida la astrología y le dio un realce inmerecido, mientras que, de otra, hizo interesantes aportaciones a la teoría física. Lo que experimentó, sobre todo, importantes cambios fue el quietismo estoico. La indiferencia con respecto a la posición social —y el consiguiente aceptar cualquier condición que a uno le hubiese correspondido— pasaron a convertirse en una doctrina de la vocación y del deber, especialmente ideada para los gobernantes. Este cambio de rumbo se produjo ante todo por obra de la escuela rodia, cuyas figuras principales fueron Panecio y el eruditísimo Posidonio (131-51 a. J. C.), maestro de Cicerón en filosofía. A partir de ellos el estoicismo vino a ser, también entre los romanos, la escuela filosófica de mayor predicamento. Dos de los romanos que más sobresalieron como filósofos estoicos fueron Séneca (español de origen y que ocupó altos cargos por algún tiempo bajo Nerón), y el emperador Marco Aurelio. Para ambos, hombres de acción como eran, la hermandad universal de los hombres y la suprema norma de la razón natural hubieron de tener, es obvio, diferentes matices significativos que para los representantes del primer estoicismo. Ahora se trataba de encontrar una base moral que sirviese de fundamento para regir todo un Imperio, y desde que Augusto estableció en Roma el gobierno monárquico éste se había ido haciendo aún más rígido, hasta que el monarca fue un gobernante absoluto, con todos los poderes en sus manos. El rey-filósofo llegó a ser el ideal de los estoicos y también el de los cínicos.

El estoicismo romano no es más que un ejemplo que evidencia cuánta verdad contenían las palabras del conocido verso de Horacio: «La cautiva Grecia cautivó a su rudo conquistador.» Ya desde mucho antes de interesarse Roma activamente en los asuntos del Mediterráneo oriental había recibido poderosas influencias de los griegos a través de los establecimientos que éstos tenían en la Italia meridional. De Cumas, por ejemplo, aprendieron los romanos el alfabeto. Durante largo tiempo los préstamos tomados a la cultura griega no crearon, al parecer, dificultad alguna. Pero, hacia la mitad del siglo II a. J. C., los influjos —en religión y en filosofía, en el teatro y en la historiografía— se habían hecho tan preponderantes que algunos romanos, como Catón el Viejo, protestaron larga y fuertemente. Mas los Catones no prevalecerían: la gradual conquista del mundo romano hizo que fuese afluyendo a Roma y a toda Italia una inmensa oleada invasora de ideas griegas, obras griegas y esclavos de habla griega. De allí en adelante, en la mayoría de los campos limítrofes o afines (con las

notables excepciones de los del derecho, el ejército y la administración pública), resulta imposible tratar de las ideas de los romanos aparte de las de sus modelos o inspiradores los griegos. La porción oriental del Imperio fue, en realidad, bajo muchos aspectos todavía, griega —griegohelenística— hasta el final. El testimonio más importante sobre este particular es el que ofrece el cristianismo primitivo: empezando por San Pablo, la más nueva de las religiones mistéricas fue predicada a los griegos, a los judíos helenizados y a otros pueblos de las provincias orientales, helenizados en sus lenguas por la técnica de los retóricos griegos. El Antiguo Testamento solía citarse de ordinario no del texto hebreo, que sólo relativamente pocos cristianos o sus presuntos conversos podían leer, sino de la versión de los Setenta, elaborada en el siglo III a. J. C. La teología cristiana recibió su primera sistematización filosófica de hombres que se habían empapado bien en las corrientes de la filosofía griega tradicional, desde Platón hasta el último estoicismo. Los apologistas de uno y otro bando llegaron, inclusive, a discutir seriamente la cuestión de la prioridad entre Homero y Moisés. Los paganos, defensores de Homero, libraban una batalla en la que ninguna esperanza deberían haber puesto, dado que era ya absurdo querer reconstituir el pasado. Una fase totalmente nueva de la historia de Occidente había dado comienzo.

Notas a las figuras

1 y 3 a 8. Dibujos de Jon D. Wilsher interpretados de piezas que se encuentran en su mayoría en los museos de Atenas y Londres. Publicados en *The Birth of Western Civilization* (Thames and Hudson, Londres), en edición española de Editorial Labor, *El nacimiento de la civilización occidental.*

2 y 29. Dos de las llamadas «ánforas del Dipilón», porque se encontraron en el gran cementerio del Cerámico, extramuros de Atenas, cerca del pórtico Dipilón. Quedan siete de tales vasijas, más o menos completas. En la fig. 29, detalle de la más antigua, probablemente de mediados del siglo VIII o un poco anterior. Mide 1'5 m. de altura, y servía para hacer libaciones fúnebres: el licor se escurría a través de un orificio que tiene en el fondo e iba a parar a la tumba del finado cuyos funerales se celebraban. Cfr. un reciente estudio de esta pieza en la obra de Jean M. Davison, *Attic Geometric Workshops* (publicada como vol. 16 de los *Yale Classical Studies*, 1961).

14. Vista de la parte sur del Erecteión, templo que se alzaba en la Acrópolis ateniense, dedicado a Atenea y a Poseidón-Erecteo, sobre el lugar mismo de la legendaria contienda entre ambos dioses. Fue terminado en el año 404. La insólita composición de este edificio puede explicarse en parte, aunque no enteramente, por el desnivel del terreno y por el deseo de unificar varios santuarios que había allí desde antiguo.

En la parte superior se ve su ornamentación, de ordinario no tan cuidada, y lo perfecto del trabajo, el cual fue en parte, como queda dicho en el texto, obra de esclavos.

15. Una de las cariátides del Erecteión (la segunda de la izquierda), que presentamos en esta foto, fue depuesta por lord Elgin (véase nota a la fig. 21) y trasladada al Museo Británico, donde se encuentra actualmente. La que se halla actualmente en el Erecteión es una copia.

16 y 21. Los tres órdenes arquitectónicos (dórico, jónico, corintio) aparecen en los templos atenienses. El orden dórico fue creado en el Peloponeso en el siglo VII; el jónico al este del Egeo, en el siglo siguiente; mientras que el corintio, mero epígono del jónico y no un orden nuevo, fue una invención de los últimos años del siglo V y apenas se empleó en los exteriores de los templos hasta la época romana. Las diferencias más notorias son las

que hay entre las columnas, los capiteles y la manera de tratar el friso.

Dórico: el Partenón (fig. 21).

Jónico: parte norte del Erecteión (fig. 16).

17. Monedas griegas de Sicilia. El tamaño más corriente era el de la tetradracma, y después el de la dracma y el de la didracma. Las monedas mayores fueron extraordinariamente raras antes del período helenístico; las que se conocen eran más bien medallas conmemorativas.

A la izquierda, decadracma siracusano, acuñado por vez primera en 413 para celebrar la victoria obtenida sobre el ejército expedicionario ateniense. Anverso: cuadriga al galope y la Niké coronando al conductor. Reverso: Aretusa y delfines. Firmada por Evéneto (las firmas de los artistas son muy poco comunes en las monedas).

19. *Kouroi* es el término moderno, adopción de la palabra con que los griegos designaban a los muchachos, para designar las estatuas arcaicas de jóvenes desnudos, hechas en piedra o bronce. Conócense actualmente más de 200, datables más o menos del 650 al 460. Con mayor exactitud, hay que decir que las estatuas hechas durante los últimos 25 años de este período habían alcanzado ya la madurez del estilo clásico, por lo que miss G. M. A. Richter las agrupa en el «Epílogo» de su libro *Kouroi* (2.ª edición, Phaidon, 1960).

21. El Partenón, el gran templo de Atenea en la Acrópolis ateniense, fue construido en el tercer cuarto del siglo v y se mantuvo, cabe decir que intacto, a lo largo de las más variadas vicisitudes históricas hasta que en 1687, habiéndolo convertido los turcos en polvorín, fue bombardeado por los venecianos. En 1799, lord Elgin, entonces embajador británico en Turquía, se llevó a Inglaterra gran cantidad de sus esculturas, y los «mármoles elginianos» fueron adquiridos en 1816 por el Museo Británico. En la colección hay figuras de las que ornaban los dos frontones triangulares, y que quedaron muy mutiladas (en especial las principales). Los frontones medían más de 27 m de longitud, unos 90 cm de grosor y 3,35 m de altura en el centro, de modo que las esculturas más grandes eran aproximadamente de un tamaño doble del natural.

25. Estatua en bronce de un auriga o conductor de carro. Mide 1,79 m de altura. Se encontró dividido en tres piezas en 1896. El monumento del que formaba parte, que se erguía próximo al templo de Apolo, componíanlo además el carro y su tiro de cuatro caballos, pero de estos elementos sólo quedan restos fragmentarios. También ha sido encontrada parte de la inscripción, por la que sabemos que el monumental grupo estaba dedicado a Apolo por Polízalo, tirano de Gela, en Sicilia, para conmemorar una victoria lograda en los juegos Píticos, probablemente en el año 474.

26. Pieza de mármol pario, con tres relieves. Se desconoce la finalidad a que estuviese destinada. Se la denomina, indebidamente, «trono Ludovisi», por el sitio de Roma en que se la halló en 1887 y por su forma. Tampoco se sabe a ciencia cierta el significado de los relieves. El que aquí reproducimos, que es el panel central, de 1,40 × 1,05, representa probablemente el nacimiento de Afrodita, que, según el mito, surgió del mar. La factura parece propia del sur de Italia o de Sicilia, y de alrededor de 460. Por así decirlo, con esta pieza se abre paso al desnudo femenino en la escultura griega.

Pericles, 58, 64, 65, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 95, 109, 114, 134, 138, 169, 180
Píndaro, 99, 100, 101
Pisistrato, 41, 45, 46, 47, 49, 77, 105, 179
Pitágoras, 121, 158
Platón, 27, 54, 65, 73, 83, 92, 96, 97, 98, 110, 117, 122, 123, 124, 126, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 144, 146, 158, 190
Plauto, 112
Plinio el Viejo, 174
Plommer, W. H., 12
Plutarco, 98, 101, 105, 118, 121, 124, 155
Polibio, 116
Policleto, 128
Polízalo, 192
Pollard, J. G., 12
Posidonio, 125, 189
Praxíteles, 164, 174
Protágoras, 138
Pseudo-Demóstenes, 88

Robertson, Martin, 12
Russell, Bertrand, 120

Safo, 32, 98, 101, 118
Sartre, 6
Schadewalt, 6
Schiller, 6
Seleuco, 182, 184
Séneca, 189
Simónides, 99, 101
Shakespeare, 22, 106
Snell, Bruno, 6
Sócrates, 96, 109, 110, 122, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 150
Sófocles, 95, 105, 106, 141, 143, 187
Solón, 32, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 77, 98, 132, 139, 142
Stuart Mill, John, 82

Tales, 120, 121
Temístocles, 62, 134
Teócrito, 117
Teofrasto, 73, 127
Terencio, 112
Tespis, 105
Timoleón, 90
Tolomeo, 118, 182, 184
Tolomeo, Claudio, 124, 125
Toulmin, Roger, 12
Toynbee, 6
Trasíbulo, 80
Tucídides, 56, 61, 65, 67, 68, 69, 71,, 72, 74, 78, 115, 116, 118, 141, 142, 144, 172

Virgilio, 19
Vitruvio, 129
Vladimiro de Kiev, 22

Whitehead, 123, 134

Zaleuco, 42